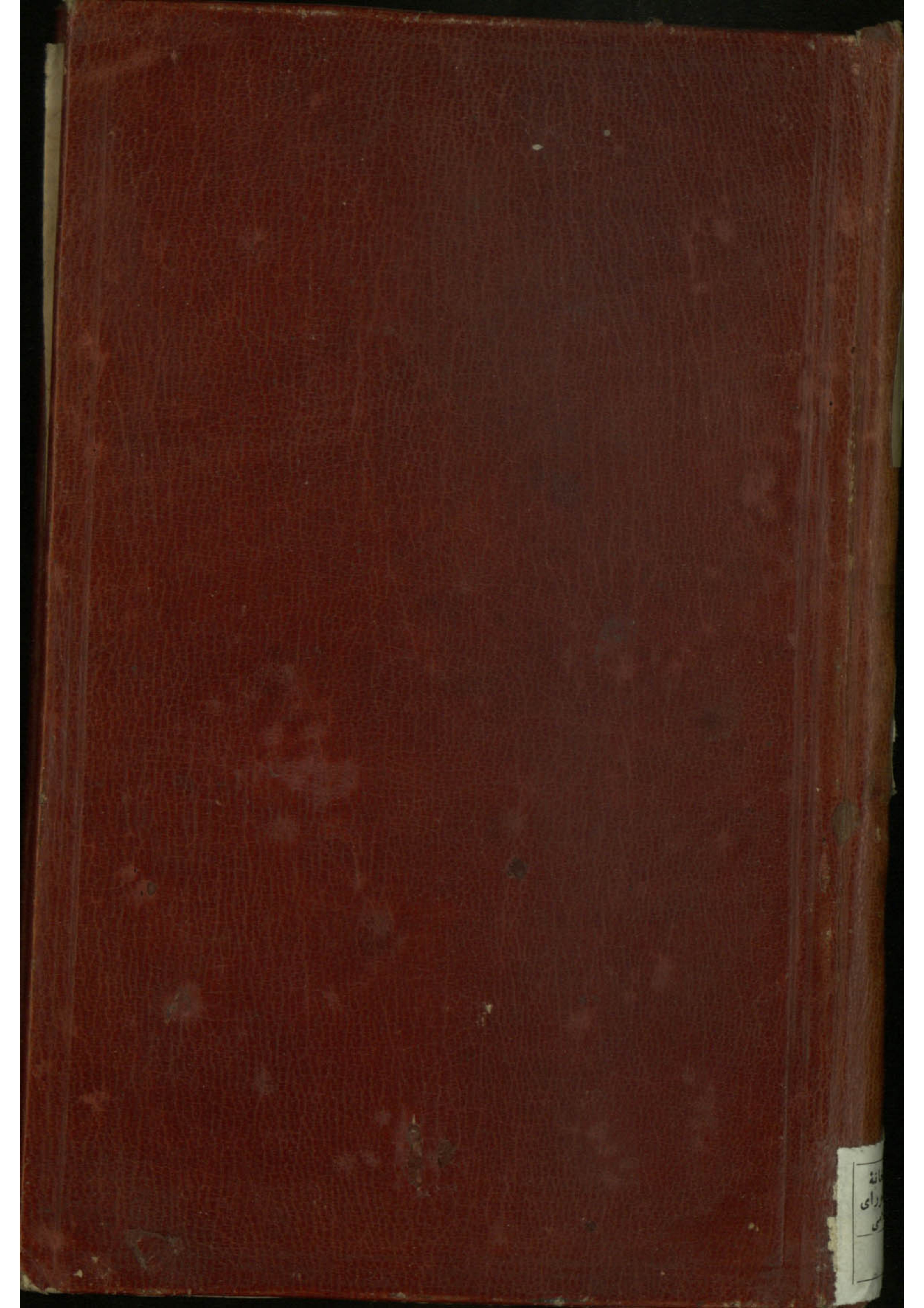
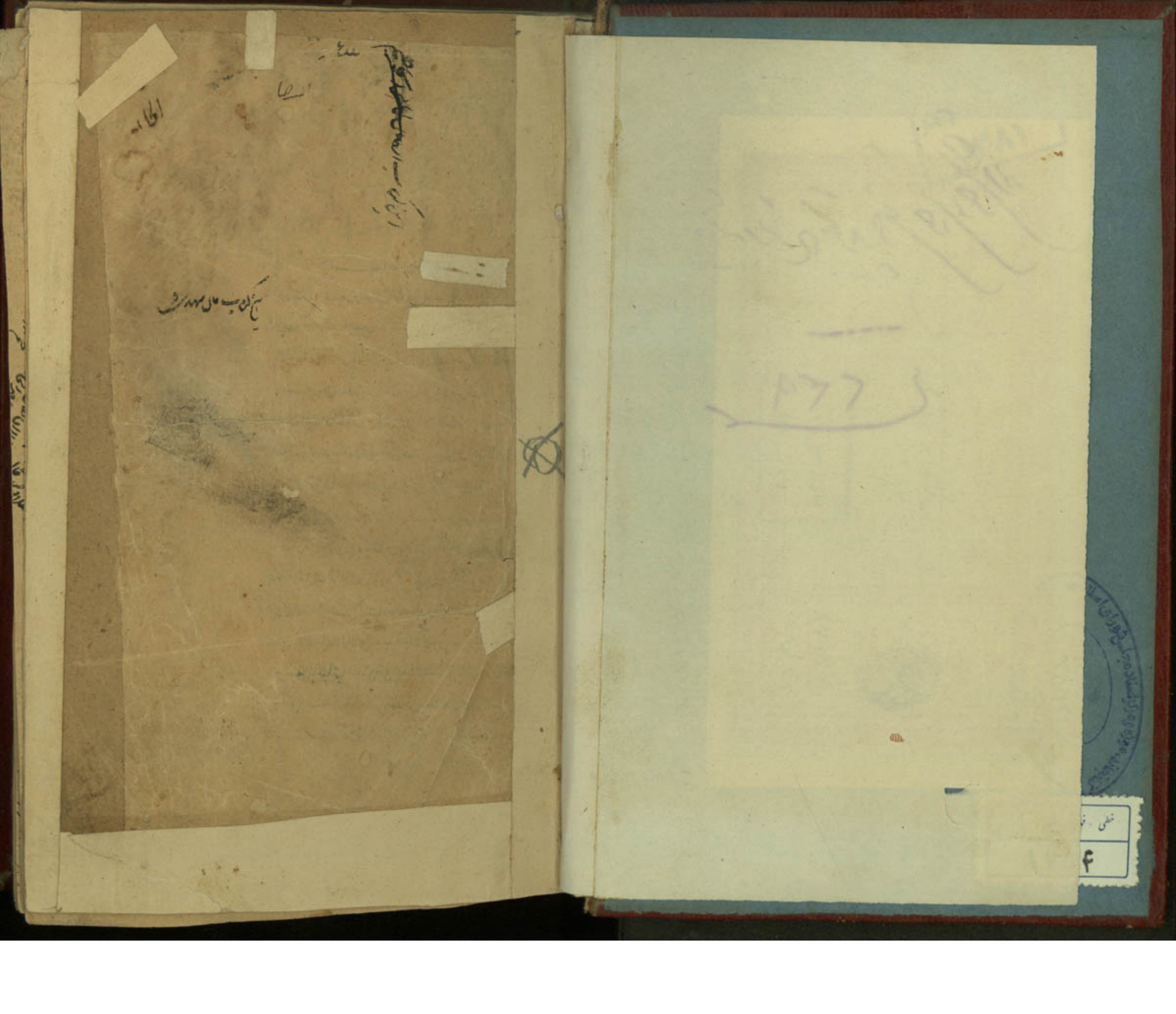

خانة
ورای
ی



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح تجرید قوشچی
مؤلف
موضوع
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر
۲۷۷۴۷
۲۵۵۳
۱۷۵۴







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين والصلوة على محمد وآله وصحبه اجمعين قوله في الحاشية قيل م يه به سمينا الخ مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظننه بل هو داخل في المعنيين الاصليين بالاضافة اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع من لضيف اليه او سط فقد تحقق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فمعنى انه لا يتحقق فاحيا ويحصر في فرد قليهم قوله بل لان لا يكون للكون بصورة على الخ اقول هذا هو الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي صلعم وبين آله بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو يصدد الاختصار ولا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى مع اشتراك غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء بالاصل ولزوم الاختصار ... النوع من بلاعداد الاستهلال كما في القرينتين الاولين قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه

كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصود الخاص لعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند الاطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله فان بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له تعلق به ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبداء فانه قال ومما يستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبداء او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح في الترتيب اذ لا يلزمهم تقديم النبوات على احوال المبداء مطلقا وكيف يتقدم اثبات الارسال على اثبات وجود المرسل ولا يلائم توسيط النبوات بين احوال المبداء وما جعله هذا القائل اظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا توقف له على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال المعاد الروحاني لانا نقول هذا كلام على السند الاخص اذ على هذا التقدير يتوقف على اثبات كون هذا البعض منضما الى الجسماني اكثر مما يستقل به العقل من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر فما ذكره الشارح الجليل اظهر في المقصود



واحوط في التجنب عما لا يهم فيه في المعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوقيف
الله تعالى لعدم استعمال فيه لا المعنى المشهور **قوله** انما يستنبط
من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اقول ظاهر هذه
العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات وليس
كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلية وغيرهما على وجه
يتناول الواجب وقد صرح بذلك فيما بعد حيث قال لما اورد
كلاما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب لمخصص الاحوال
المشتركة اما بين الثلثة او الاثنين فانه صرح في ان البحث عما
يتناول الممكن والواجب فمراده باحوال الممكن اعم مما يخصه
او يعمه وغيره كما ان المراد بالامور العامة اعم مما يعم قسميه
فقط او اياهما مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم ولم يفصل
ابتداء روما للاختصار على مناط الغرض من وجه الترتيب **قوله**
ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود وكما يرد ان يقول بل يدخل فيه
الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم
والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب
والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم لتحقق المراد وجوده في
جميع افراد الثلثة او في جميع افراد القسمين والصفات السبعة

لا يوجد في الاعراض اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم
لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة
اللفظ على ذلك يلزم خروج الكيف بعين ما ذكر في الكم والقسم
جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة كما صرح به الشارح وشمولها
لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين وايضا يلزم خروج العلة المادية
والصورية وغيرها ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من
الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق
غرض يعتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها
فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم
ويؤيده ان المعلوم والخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة
في تفاسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق
الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم
نظر لا يقال قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض لان البحث
عنه هناك لم بل نقول ذكر ما يتعلق من احواله هناك على سبيل
المبادئية لا من حيث انها مسائل غاية ما في الباب ان يكون الاحرى ذكر
هذه المسائل في قسم الامور العامة كساير المسائل المتروكة
ثم ذكرها على وجه المبادئية في قسم آخر كساير المبادي ولا

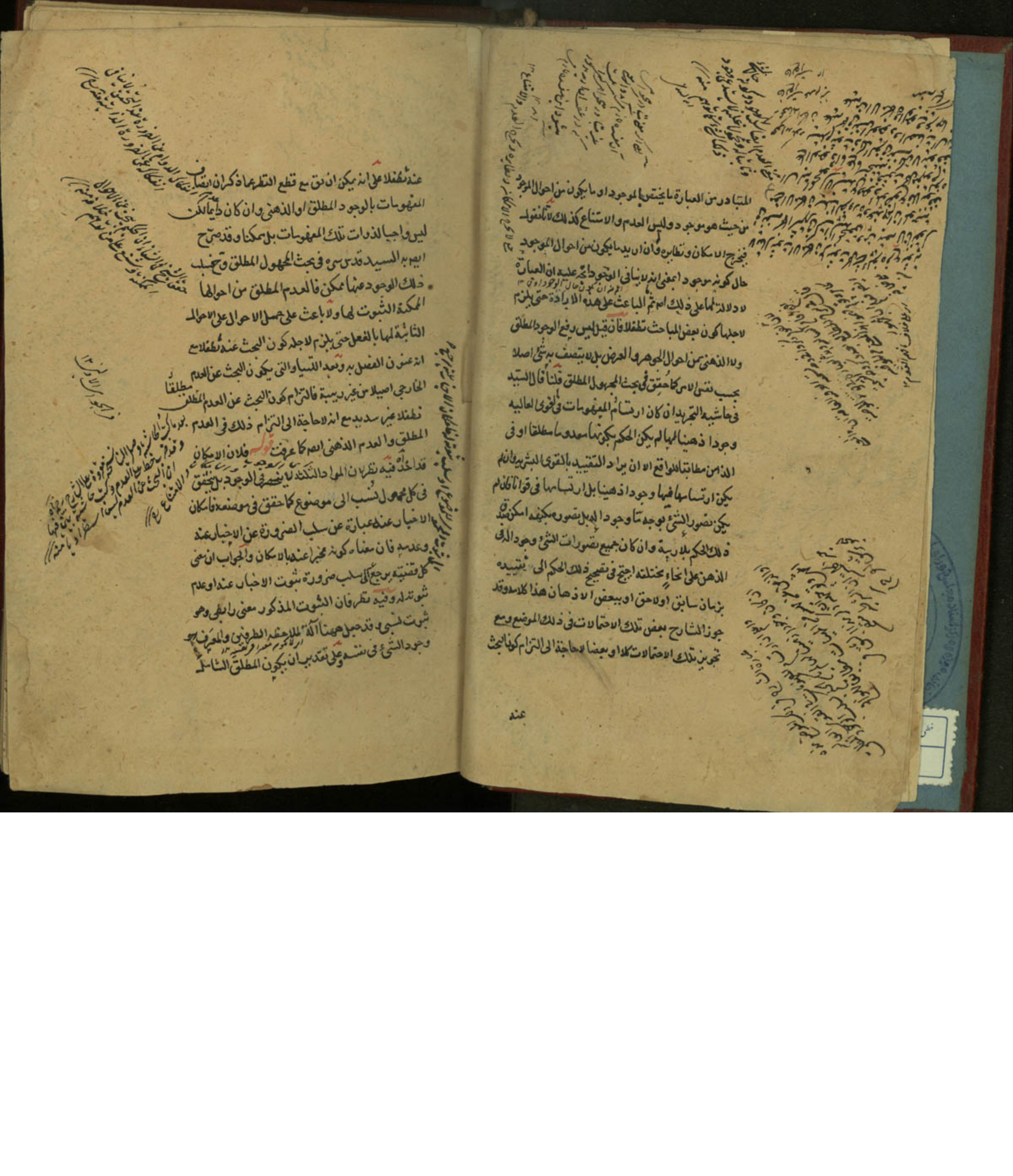
فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد منه



ولا حجر فيها ولا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم يذكرها في الامور
العامة ليحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها مباد بخصوصه لتعليل
من المسائل فالحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار
لا يقال هو لا يختص بقسم من الموجود فليس احواله مبادي بخصوصه للبعض
لانا نقول هو وان كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احواله يندفع
بحث الكرة فلا يبقى كثير اعتداد بها عن هذه الحيثية بل انما يبقى
الاحتياج المؤكد اليها في باحث نوعية فقط فلذلك لم يلتفت
الى ذكرها في مسائل الامور بل انما اورد على سبيل المبد الية في
قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم انا سنقرر ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها اوح فاندفاع هذا السؤال ظ لان البحث
عنه في الاعراض هو نفس الكم لا المتكم الشامل الذي هو من الامور
العامة وبذلك يندفع ايراد آخر وهو ان الكيف يعرض الجواهر
والاعراض مع انه مذكور في الامور الخاصة وكذا الايراد
بالكم المتصل فانه يعرض الجوهر والعرض اذ الجسم التعليمي يعرض
الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح
في الحاشية حتى يكون هي من تقابلة قلت ان اريد بالمتقابل في
قوله مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضايف والسلب
الشارح

والايجاب

والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من ذلك
الا قسام فان احدهما سلب المعنى وقع عن الطرفين والآخر النفي
الطرف الآخر الموافق ويقابل كل منهما بهذا المعنى كالا وجوب
والامكان او ضرورة احد الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق
لا يتعلق به غرض علمي وان اراد به مطلق المباينة فهذه كتبت
~~هذه الحاشية وصل الينا محررة على الشارح وقد صح~~
على العدم والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع
الاحوال المختصة بالاخرى يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها
الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن الا ان يقال المراد ثم ولها مع
مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي كما يرشدك اليه قوله ويتعلق
بكل واحد من المتقابلين منه وبذلك الاحوال امور متكثرة وان
اعتبرت لكل واحد منها مقابلا واحدا يكون مع شاملا لجميع
الموجودات لم يكن المقابل الآخر مما يتعلق به غرض علمي كقبول
الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة
مثلا فتامل قوله فالبحث عن العدم لكونه مقابل الوجود قلت
لا حاجة الى التزام ذلك بناء على تفسيره فان العدم بمعنى رفع
الوجود من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض
وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له لا يبقى



المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود
من حيث هو موجود وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول
فيخرج الامكان ونظايره فان اريد ما يكون من احوال الموجود
حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود لم يتجه عليه ان العبارة
لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم الباعث على هذه الارادة حتى يلزم
لاجلها كون بعض المباحث تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود المطلق
ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض بل لا يتصف به شيء اصلا
بحسب نفس الامر كما حقق في بحث المجهول المطلق قلنا قال السيد
في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية
وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدومات مطلقا او في
الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم
يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا فان لم
يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه امكن صدق
ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في
الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده
بزمان سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا كلامه وقد
جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع ومع
تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث

عند

عنده تطفلا على انه يمكن ان يدفع مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف
المفهومات بالوجود المطلق او الذهني وان كان دائما لكن
ليس واجبا لذوات تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح
ايضا به السيد قدس سره في بحث المجهول المطلق وحينئذ
ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها
الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال
الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع
انه عين الفضل به وبعد التسليم التي يكون البحث عن العدم
الخارجي اصيلا من غير ريبة فالتزام كون البحث عن العدم المطلق مطلقا
تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم
المطلق والعدم الذهني ايضا كما عرفت قوله فلان الامكان
قد اخذ فيه نظر لان المراد التكثر لا ينحصر في الوجود بل يتحقق
في كل محمول نسب الى موضوع كما حقق في موضعه فامكان
الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه
وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى
كل قضية يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه او عدم
ثبوته له وفيه نظر فان الثبوت المذكور معنى رابطي وهو
ثبوت شيء لشيء وقد جعل ههنا آلة للاحظة الطرفين والمعروف
وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل



له وسنبين منكون تعريفا بما يصدق عليه ولا استحالة فيه الا

بالشرطين وكلاهما تم في صورة النزاع قوله فلانه قد اخذ الكون

اه قلت للمعرف ان يقول الكون الماخوذ في التعريف

امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو و

جود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف

كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر

كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا احمل الوجود

او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل

للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود

معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير

يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف

ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق الشيء هو عليه ولا

يلزم فساد كما مر لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد هو ذلك

الصفة التي يثبتوه لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف

ويمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في

نفسه كما وقع لقوم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمراد في

لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين كما في الامكان

العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان

كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاول

في

في نفسه فهو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف

قلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا ولا يكون تعريفا

بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما

بحسب الوضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت

الاتصاف في نفسه وان فرضنا استلزامه له فليتامل قوله و

سلب الكون في تعريف العدم الخ قلت على تقدير ان يكون العدم

سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل

كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال ان العدم مرادف

للسلب والكون الوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان

سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد

اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى قوله وهو يتوقف

على سلب مفهوم الموجود اي بحسب التصور وهو ظ فلا يرد ما

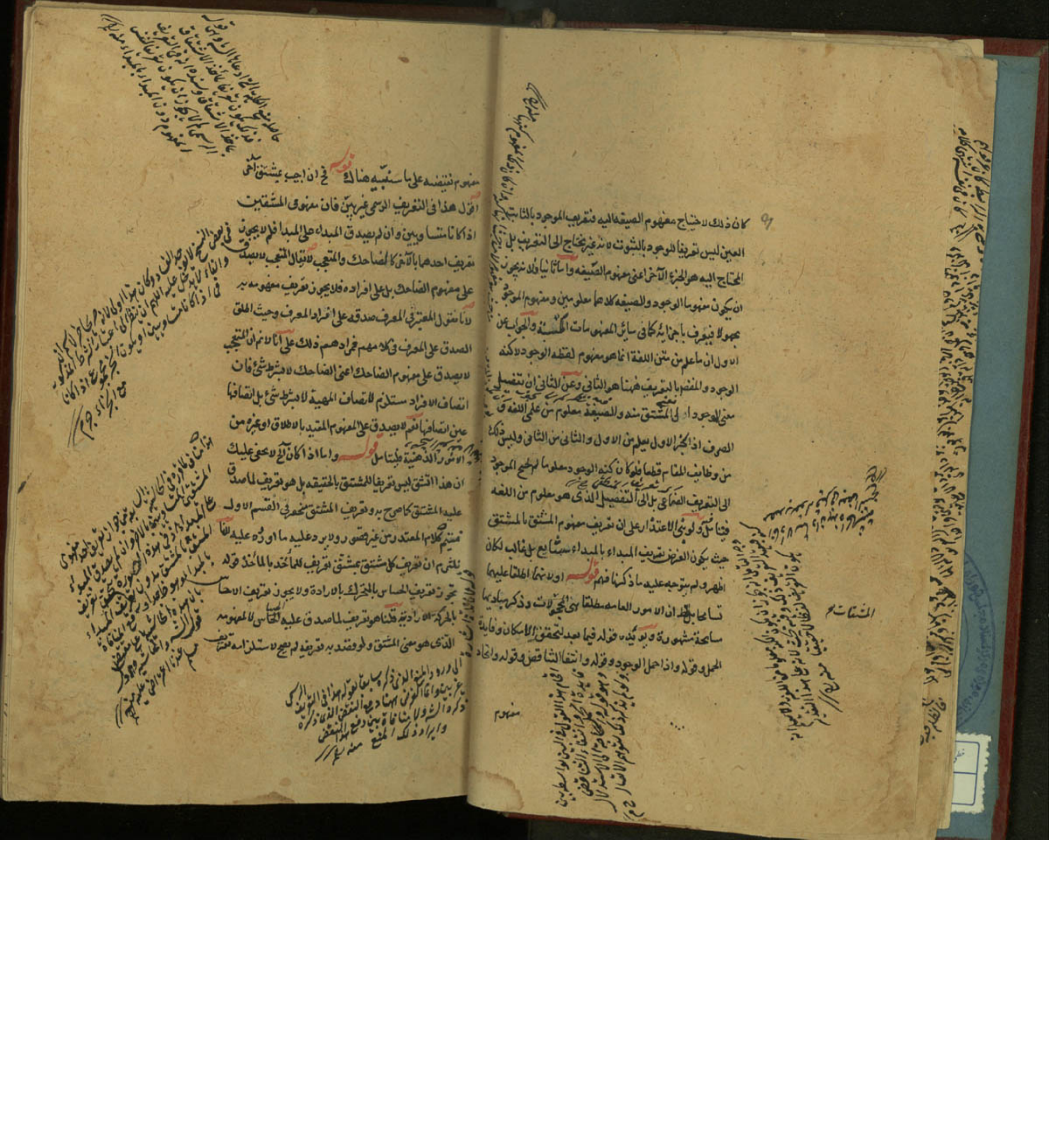
اورد عليه الشارح في الحاشية فتدبر قوله واعتذر عنه الخ فيه

بحث اما اولا فلانا نقلب هذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود

يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود

معلوم لكل من تعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم

مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف



٩٧

كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل
المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعنى مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه يجوز
ان يكون مفهوما الوجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود
مجهولا فيعرف باجزائه كما فى سائر المفهومات المركبة والجواب عن
الاول ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه
الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثانى وعن الثانى ان تفصيل
معنى الوجود الى المشتق منه والصيغة معلوم من علمى اللغة و
الصرف اذ الجزء الاول يعلم من الاول والثانى من الثانى وليس ذلك
من وظائف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود
الى التعريف الحقيقى بل الى التفصيل الذى هو معلوم من اللغة
فتامل ولو بنى الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
حيث يكون الغرض تعريف المبداء بالمبداء شايع بل غالب لكان
اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكرنا فهم **قوله** او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا بل لظن ان الامور العامة مطلقا هى المحمولات وذكر مباديها
مسامحة مشهورة ويؤيده قوله فيما بعد لتحقق الامكان وفائدة
الحمل وقوله واذا حمل الوجود وقوله وانتفاء التناقض وقوله واتحاد

مفهوم

مفهوم نقيضه على ما سننبه هناك **قوله** فى ان اجب عشتق اخى
اقول هذا فى التعريف الرسمى غير بين فان مفهومى المشتقين
اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبداء على المبداء فلم لا يجوز
تعريف احدهما بالآخر كالضاحك والمتعجب لا يقال المتعجب لا يصدق
على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز تعريف مفهومه به
لانا نقول المعتبر فى المعرف صدقه على افراد المعرف وحيث اطلق
الصدق على المعرف فى كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نم ان المتعجب
لا يصدق على مفهوم الضاحك اعنى الضاحك لا بشرط شئ فان
اتصاف الافراد يستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شئ بل اتصافها
عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق او غيره من
الامور الذهنية فليتامل **قوله** واما اذا كان آلخ لا يخفى عليك
ان هذا المشتق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق
عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر فى القسم الاول
فيتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده عليه الا انا
نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ فوله
تجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية فهنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم
الذى هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف



مطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة
وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا لم
نعرف شرح قول القائل بل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم
عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم
قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكنا ان نحقق
ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي فلولا انهم ارادوا بما يعم
الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم
برسمه مثلا ثم مطلب هل البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظاهر وممن
صرح به الشيخ عمر الخيام في رسالة له في حكم الكون والتكليف حيث
قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وتمهيد مجوزة الجواب له
بحد يدا او رسما او اما شرحا للاسم وتبيينا ولا يكون هذا المطلب
خاص الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب
الى المجيب ياتي بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له
فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما في الجملة على ما صرح به وغيره غاية
ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع او الاضطرار كما
صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات بينه

الاحساس بالحركة الارادية كما فسر به المعترض وكلام المعترض يشعر بذلك
على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود مشتمل على مفهوم الخ
فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المأخذ
بالمأخذ واما قوله تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل
الوجه الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين في هذا
التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان الشيء لم اتى
وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تمييز افراد الموجودات
بحيث تمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق
ولو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا لافراد الموجود بوجه
مميز لها عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق
للمقصود ان يحمل على الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود بما هو
موجود مع كون امكان الخبر محمولا على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم
يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه فافهم مثلا اذا سئل
الخ اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب
في الجواب اصلا اذ الكاتب عرض بالقياس الى المسؤول عنه ولا يصح
وقوع العرض في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو يجب
ان يكون ذاتيا فلا يصح ان يكون المقول في جواب ما هو عرضا
في المثال يندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما و

سنة ١٢٩١ ...

الاسم في جواب ما هو للمجاز ولا يمكن ان يحمل
على المجاز لانه لا قرينة في اللفظ
والمجاز لا بد له من قرينة



٨

وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الانواع الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله الموفق قوله وان لم يوجد الخ هذا ان يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هنا علم ان لا ترادف بين الحد والمحدود وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك قوله بل نمنع كونه متصورا ايضا اعترض عليه ان ليس للوجود عروض للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا لما سيجي بل ينتزع العقل من المهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وعلى هذا فلا يكون وجودات المهيات افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفسه مضافا الى المهيات فتكون حصصا وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصصه زايدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كانت الوجودات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم

نوعا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه بكنه الحقيقة ففيه ان المص سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل وطبيعة ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنهه وماهيته ليس الا نفسه كما في ساير المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان الشارح منع هاهنا كونه متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعترف به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله اثبات ان في الموجودات الخ منع وليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه في نفسه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد بل على الكلام الآتي وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوتها لا يستلزم بداهته اصلا كما في ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا سواء ضم اليه البساطة او لا وقوله فطبيعة ذلك المنتزع الخ قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز ان يكون ذلك الامر حاصلا

9

في الاذهان باي نحو يوجد لا بكنهه لا يدل على ذلك من دليل **قوله** وتلك الاجزاء معروضات تكون تلك الاجزاء معروضات الوحدة بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فتذكره استيضاحا لان الغاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه او نحوه هذا الشق في الفساد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر اجنبي عنه فيكون الخلف افحش **قوله** وذلك بالبديهيات اولى الخ وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل والتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل الوقوع فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعي ان المشقة الحاصل قلما تنسى لحصول المشقة لا ينفك في الغالب من تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم

من ذلك

وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد م

من ذلك ان يكون الغالب عن ذكرها فح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه فتامل فغالب الاحوال ان يتذكر المشقة فيجزم بالكسبية ونادرها انه لا يتذكر المشقة وح يقع التردد في وقوع المشقة وعدمها لاحتمال ان تكون واقعة وقد نسيت وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم بالكسبية ونادرها وهو عدم التذكر لا يوجب الجزم بالبداهة لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات فتامل **قوله** واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه اللاموجود وهذا يعين القول بان الامور العامة المبحوث

اقول فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه انما يحصل التردد في انه هل كان فيه مشقة الاعمال ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة قليل والتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل فالشك في نظرية البديهي ايضا قليل والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما تنسى ح المشقة

١٠ عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية قوله والجواب
ان التردد اه قلت لغا ان التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع كما ان التردد في كونه لعلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في
الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانيه وغير
موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل التشكيك
فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم
الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات
مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما
واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول
منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو مذهب الاشعري والملزوم
من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم
يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك
المفهوم الواحد فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود
مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير
لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من
كون الوجود موجودا

التردد

التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجد بانه يلزم ان يكون
الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين
كما في سائر المفهومات الكافة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود
المطلق قوله ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء الخ لا يخفى عليك ان
معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود فح
معنى قولك الشيء اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص
او بسلبه فمعنى العدم الخاص ح سلب الوجود الخاص لا سلب الوجودات
باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود
اخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فايدة توسيط اتحاد مفهوم
العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا
فلا يكون التردد بينه وبين الموجود بوجود خاص حاصرا بخلاف
ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون
التردد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة
الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب
الوجودات مطلقا لانتفاء ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما
لجواز ان يكون له وجود اخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدمات
متعدده يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما سبق ولا يكون

العامة

اذ الكلام في هذا الموضع على تقدير تعدد العدم



معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المعتبر
في هذا المقام فان الغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه
بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي الاتصاف بوجود آخر كما لا يخفى
قلنا هذا تقرير آخر فلا بد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة
العدم او كون الحصر المعتبر هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية
لا سلب وجود فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى او لا الشارح
المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر
عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب
وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم يناقض ذلك ولذلك
لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه
العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى نافيا في جميع
الوجودات ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة
او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود
الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم
فان قلت استلزامه لوحدة العدم على تقدير التسليم لا يقدح
في المقصود لتوقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نفهم من
العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات وانكار ذلك مكابرة

فلو لم

فلو لم يكن هناك رفع وجود مطلق لم يكن الترديد بينه وبين
الوجود حاصرا ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان
قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لا نسلم انه على تقدير
تعدد العدمات يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان
ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي
جميع الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي
كلامه اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات
وآخره على خلافه قلت الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور على تحقق
التناقض بين الكثير من مفهوم مبني على تقدير تعدد العدم واسنده الى انه
تحقق مناقضات كل منها بين اثنين فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة
بالمعنى الذي ذكره او لا نقايض للوجودات الخاصة لا استلزامه محذورا
آخر لا ينفي وان غرضه دفع لزوم ذلك المحذور ولا ينفي كونها نقايض
للوجودات الخاصة على عدم صحة كونها نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة
فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تامل هذا توجيه كلام الشارح و
اما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء
كان خاصا او مطلقا وح على تقدير تعدد العدم يكون الترديد بين
كل وجود وعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ



المقدمة القائلة بوحدة العدم وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس للحقيقة
اختصارا للدليل بل تركا للمقدمة واستعمالا لمقدمة اخرى مكانها
كما ظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم اعني لا يجامع
شيئا من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل فان قال الشارح انه
لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم ذلك قلنا ظهور
ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته
وان حذفت في الذكر اعتمادا على ظهوره فلا استدراك في التقرير
الاول كيف وعلى هذا التقدير لا يبقى مجال توهم صحة الحصر بناء على
ذلك الاحتمال ولكفى به فايدة فتامل جدا قوله ويمكن ان يجعل الخ
قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان مفهوم
السلب واحد لا تعدد فيه اصلا [?] لم يتم للخصم [?]
ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان
الحصر العقلي قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين الخ
اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع
كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد تحقق له نقيضان الوجود

وعدم

وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور
الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التقصي عن
ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة
السالبة المحصلة وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار
عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود
الذي هو في قوة الموجبة قوله لا نم ان مفهوم العدم واحد قد
استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب الخ وانما كما هو المشهور
فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا فقبله وانا
اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن
نقيضا له بتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب اخرى
فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض
بينهما هذا وهنالك تقرير دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم
السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود بل هو ان اضافة
الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم
سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فم والدليل لا ينطبق عليه

لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم
تعدد السلوب بتعدد ما تقابل بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال السلب
لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى
لسلب العدد في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او بغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اى مفهوم اضيف هو بالحقيقة مضاف
الى الوجود فهو نقيض الوجود فالحادة يدل على اتحاده لانا نقول هب
انه كذلك لكن التعدد باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم تماثل
السلوب بتعدد ما تقابل بالوجودات التي هي مضافة اليها تامل تعرف
قوله والمقصود انه لا يلزم الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات
وما ذكرنا من شمول المقسم له قاصد كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله
للافراد بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى و
جود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود البعض الاخر منهما فيصح
تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود
العرض مع ان بعض وجودات الجواهر خارج عن المقسم قلنا هذا الا
يصلح توجيها لكلام الشارح اذ قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد
المقدمة القائلة بان المقسم لا بد من شموله لجميع افراد قيد القسم
لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على حيالها

ولا

الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف
وهو لا يصدق عليها اصلا
فان وجه السؤال صح

فان تلك الوجودات ليست افرادا
لقيد القسم اعنى الممكن بل
هي مضافة الى م

ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى
الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد
القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين
وجوداتهما وهي مع ذلك مندفعة بادنى عناية وهي ان ينقسم الى
التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامهما فيكون
الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشائع في
الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض مستغنيا كما لا يخفى عند من له ادنى
تامل ولا يذهب عليك انه يكون ح عين الجواب الثاني لان الثاني مبني على
التقسيم الاولي كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات
البعيدة عن الطبايع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض
منه دفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي يغلب من اجلها العقل
في الجزم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام فيما قيل فيه الاقدام فلان
المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط او قول لا يخفى انه على تقدير كونها
اجزاء عقلية ولم يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب
منها مسبوق ذهنا وخارجا لا يقال مجرد التركيب يستلزم الانتهاء
الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر انه اذا كان مركبا

يضم

موجودًا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما لا يقتضي وجوده
لانا نقول معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور وهي تلك
الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية فان الماهية
لا يحتاج اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فقط واما في الذهن
فلانه يمكن ان يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من
اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا يوجد من وجوه نعم يحتاج اليها
في النحو التفصيلي من الوجود لا في نفس الوجود في الوجود الذهني مطلقا
فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهاؤها
الى البسيط اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين
كما في انقسام المقادير الى غير النهاية وستزيدك تحقيقا لهذا
في بحث تجزي الاجسام ان شاء الله تعالى   لان البسيط مبدأ المركب
اي لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان تقوم
عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من
اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بيّنا
بنفسه والكثرة لا بد فيها من الوجود العددي لا من الواحد
الحقيقي لجواز ان اشتماله على احاد آخر وهكذا اشتمال الكثرة من افراد
الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد

مشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد ايضا
مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فلا اولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق **قوله** وهذا انما يتم الخ لان هذا اشارة
الى بطلان التالي فان ما اورده يتوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا
ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل
الثاني لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم **قوله** ان اقتضى العروض آه
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات
والجزئية بالنسبة الى بعض اخر والعروض بالنسبة الى اخر فانه
ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا على تقدير التواطي غير جائز لان المتواطي لا يختلف
بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي
له فلا يكون متواطيا هف فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك
فرجع الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد **قوله** وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا
اه لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا

النفسية ح

بالقياس الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود

الكلية بالنسبة الى بعض والجزئية الى اخر والعرض الى اخر فح فظهر الفرق

بين صورتى التواطى والتشكيك لا نو لغو ح التعرض للاقتضاء فان الوجود على

تقدير التواطى لا يكون نفسا لبعض وجزءا لبعض اخر وعارضا لاخر سواء

كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات ولا بخلاف ما اذا كان مشككا لا انه

حاصل اشكال العلا ان الوجود اما ان يقتضى الدخول او نفسه العينية او يقتضى

العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه

تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعنى وجوب كونه كذلك بالنسبة

الى الجميع لجواز ان يقتضى الدخول او العروض او العينية بالنسبة الى البعض دون البعض فلا

تغفل فتامل ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا للاحول الثلث كان

كل حصة من حصصه مقتضيا للثلث الا حول فيكون وجود الواجب اى الحصة المعينة

مثلا عارضا لبعض المهيات جزءا لبعضها عينا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات

عنها فتامل فقال ذكروا اقول التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة و

انتفاء الاولين فى الذاتيات ظاهر لا نسبة الذاتى الى جميع افراد الذات على السواء مع العارض بالعرض

بالنسبة

بالنسبة الى بعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه

به علة لاتصاف الاخر به ولا يجرى مثل ذلك فى الذاتى وهو ظ كيف

محمولة ح

والذاتيات غير معللة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد

اما ان يشتمل على شىء ليس فى الاضعف والانقص او لا وعلى الثانى لا

يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشىء معتبرا فى المهية

او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة انتفاء

المهية بانتفاء جزئها وعلى الثانى لا يكون الاختلاف فى الذاتى بل فى

الخارج وهو خلاف المفروض وح لا شك ان النقص بالعارض

لا ساى ههنا ايضا او فيه على التقدير الاخير يلزم خلاف المفروض

فان قلت اذا فرضنا اختلاف الشيئين فى عارض معين كالسواد مثلا

فلا يكون ذلك الا بان يتقوم باحدهما سوادا اشد وبالآخر سوادا اضعف

فنقول ان كان التفاوت السوادى فى نفس مهية السواد واجزائها

لزم التشكيك فى المهية الذاتى وان كان فى امر آخر عارض لها لم يكن

التفاوت بين الشيئين فى السواد بل فيما يعرض وهو خلاف المفروض

على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض فهكذا وايضا السواد ان اما ان

يتحدا فى نفس المهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما

المثانى ح

من حيث الذات كما مر ثم والتفاوت فى عارضهما خلاف المفروض وعلى

١٦

٥ يعقل كون احدهما اشد من الآخر فان المهيات المتباينة لا تتفاوت بعضها
الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت
المراد ان تختلفان بالشدة والضعف مشتركان فى المهية الجنسية مختلفان
بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعيهما
والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضيها
كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى
كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال
الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوى متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد
ايضا بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة فى الاشد ليست اجزاء متباينة
فى الوجود ولا فى الوضع بخلاف المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما فى
الوجود او فى الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى
ان احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان يحقق الجنس كالسواد فى هذا المثال
فى احدهما ازيد واشد اذا اتقنت ذلك ظهر لك اندفاع الايرادين
فتدبر ترزق زيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع وجوه التشكيك
ان ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقدم دليله
والثانى ان الاشد والاضعف مختلفان بالمهية ودليله ان ذلك الا

كونه

ازيد

ليس

ليس بالشخص فقط اذ فى كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق
اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات
حكمه حكم ساير الحقايق التى يحكم بامتيازها نوعا فان الاحتمال قائم فيها والامر
غير مشتبه على ذوى الحدس الصايب ومما ينبه على ذلك انا لو ذهبنا
الى ان اذا تمهد ذلك فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد فى
المقام الاول فلا يتوجه الا اذا اثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الآخر
دون شرط التساوى بل احدهما ازيد من الآخر لا مقداريته كما قال الشيخ فى
قاطيغورياس الشفاء فى فصل خواص الكم بعدما حقق ان لا تضاد فيه
وكذلك ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد
ولست اعنى بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعنى
ان كمية لا يكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى شاركه فيها فلا ثلثة
اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط اشد
خطية اى اشد فى انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث
المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى ثم قال والفرق بين
هذا الاشد والازيد وبين الازيد والاشد الذى يمنع كونه فى الكمية
ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد
والازيد الذى يمنعه لا يمكن فيها ذلك وقال فى الفصل السابق عليه

خلافها

وانت خبير الى قوله مما لا سبيل اليه عرض هذا القايل
بيان حال لا يراد اشكال فلا يرد عليه ذلك   لنا لا نم ان التعقل
هو الوجود الخ فيه خلط اذ هو منع فوظيفته الاثبات لا المنع   لا
يلايم كلام المتن الخ انت خبير بان حمل التعقل فى كلام المتن على التصديق
غير بعيد كيف وبعضهم قسم التعقل الى التصور والتص
وكلام الشرح صريح فى خلافه اقول قول القايل كما يفهم من الشرح ناظر الى
جواب هذا السوال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه
بعد ان ثبت لنا مقدمتان الخ اقول لا استدراك فى ذلك كما
على هذا القايل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين
لا يقدح فى صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين
وان حمل كلامه على ان تمام الدليل يتوقف على المقدمتين حتى يكون تفصيلا
للمقام لا استدراكا عليه كان خلاف الظاهر لا سيما فى بعض النسخ نعم بعد ان ثبت
لنا مقدمتان   الثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه اقول على التقدير بن يحتمل ان يكون معلوما لنا
ولا يعلم انه معلوم اما على الثانى فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك
فانا علمنا بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق
يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشئ المعلوم بوجه الضحك معلوم

واعلم ان الكثرة بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض فى العدد
وكذا القول فى ساير ما تشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة بنظاير
ما قلنا من الشقاوان اورد فى المقام الثانى فلا محيص عنه الا بان
التزم انهما متخالفان بالمهية كما فى مراتب الاعداد وهو يخالف ما قرر
من ان القسمة الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية فى المهية او تفرق
بين الزيادة والنقصان فى الاعداد وبينهما فى المقادير وبان ان
الاول يستلزم الاختلاف بالمهية دون الثانى فليتامل فان قلت
نحن نعلم ان العدد الزايد فى الذراعين ليس الا فردا من مهية المقدار
موجودا اما بالفعل كما فى الذراعين المنفصلين او بالقوة كما فى
الذراعين اللذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزيادة
فى المهية المقدار فان صدق تلك المهية على الفردين على السواء
بل فى العارض فان كونه على هذا الحد او على آخر حكم اخر عارض
لمهية المقدار بعينه عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر
بالزيادة او النقصان فعليك بالتوجه اللايق بالتجرد والعاقل
ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان ويتجلى لك صبح الصدق
عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقى بعد خبايا فى زوايا
المقام وعسى ان ياتى عليها فى رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى

قوله

لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضاحك هو بعينه الحيوان الناطق نعم
اعلمنا على هذا التقدير المغايرة بحسب تلك الحيثية وذلك الوجه
فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه
فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما
اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في
كونه معلوما بالكنه فانا اذا تعقلنا بهذه الحيثية آنفا بالكنه وعلمنا
الحيوان الناطق فالشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقلنا
آنفا لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان
يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم
لنا عند تصور ب بالكنه مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه
هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لكنه الانسان وان علمنا مغايرته
للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع
ذلك كنهه ولعل مراد الشارح هذا او لا يتاتى مثل ذلك في التقدير
الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يتبادر منها
عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع ايرادا
على تقدير كونه متعقلا بالكنه انه يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم

بكونه

بكونه كنهه ويبقى الكلام في التقدير الآخر فانه لا يدل على المطلوب بعد
الفهم اصلا فتدبر لجواز ان يكون معلوما ان بقي على تقدير
ان يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا
نقول على تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما
ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل
وايضا اذ لم يكن الحاصل اول معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون
هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا في
الذهن بل ما يصدق عليه لكن يتوجه به النفس الى ما يصدق هو
عليه فالمراة والمرئي في الاول يتحدان بالذات وفي الثاني يختلفان
بالذات يتحدان اتحادا اما بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما
هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان
الاول اتحاد في الذات والثاني اتحاد في العرض اذ مصداق ذلك
الاتحاد هو قيام مبدا الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومعنى الحمل
هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان
مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان
ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان
الوجود العارض للماهية المعروضة ليس للعرض فانه مغاير له بحسب

متمثلا بدل

بالعرض بدل

بالعرض بدل

العارض م

19

المهية والجعل نعم له علاقة وارتباط به فيتصف بالاتحاد بوجه ما
نظيرها في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود
المهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها
في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا انتقشت النفس بها اليها اي لاحظتها
بحيث ينطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجودين اذا اتقنت ذلك
علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض
كانت المهية ايضا كذلك ضرورة ان المهية عين الاجزاء بالاسر مجملة
وكان ينبغي ان تعقل اذا لم يكف تعقل اجزائها الاولية بكنهها مجملة
افهمنا ان شيا ثبت له اذا اخذت القضية سالبة لم يكن
حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على الافراد في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق
العنوان واذا اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود
معدولة لزم عند الخصم قائل كان مناقضا لتلك القضية
الصادقة اقول فيه بحث اذ الصادق في نفس الامر هو ان السواد
سواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم
ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
وان السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد كان

الصادق

الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا او قولنا السواد ليس بموجود
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض
ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو
سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون
عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ممنوع
بوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم
وهو كانه ليس موجودا ليس سوادا او قولنا السواد سواد انما يصدق
في السواد الموجود وهو كانه سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما
يتاتى على تقدير المغايرة اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق
انما هو السواد المقيد بالوجود سواد ويخرج المعدوم بقيد الوجود
اذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للمهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا
للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق بين
قولنا كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد
ومن هنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد
لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب ان مآله الى سلب الوجود ان
اراد الملازمة فغير نافع وان اراد الاتحاد فلم يكن الوجود مغايرا
للمهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب

ر تناقض برا

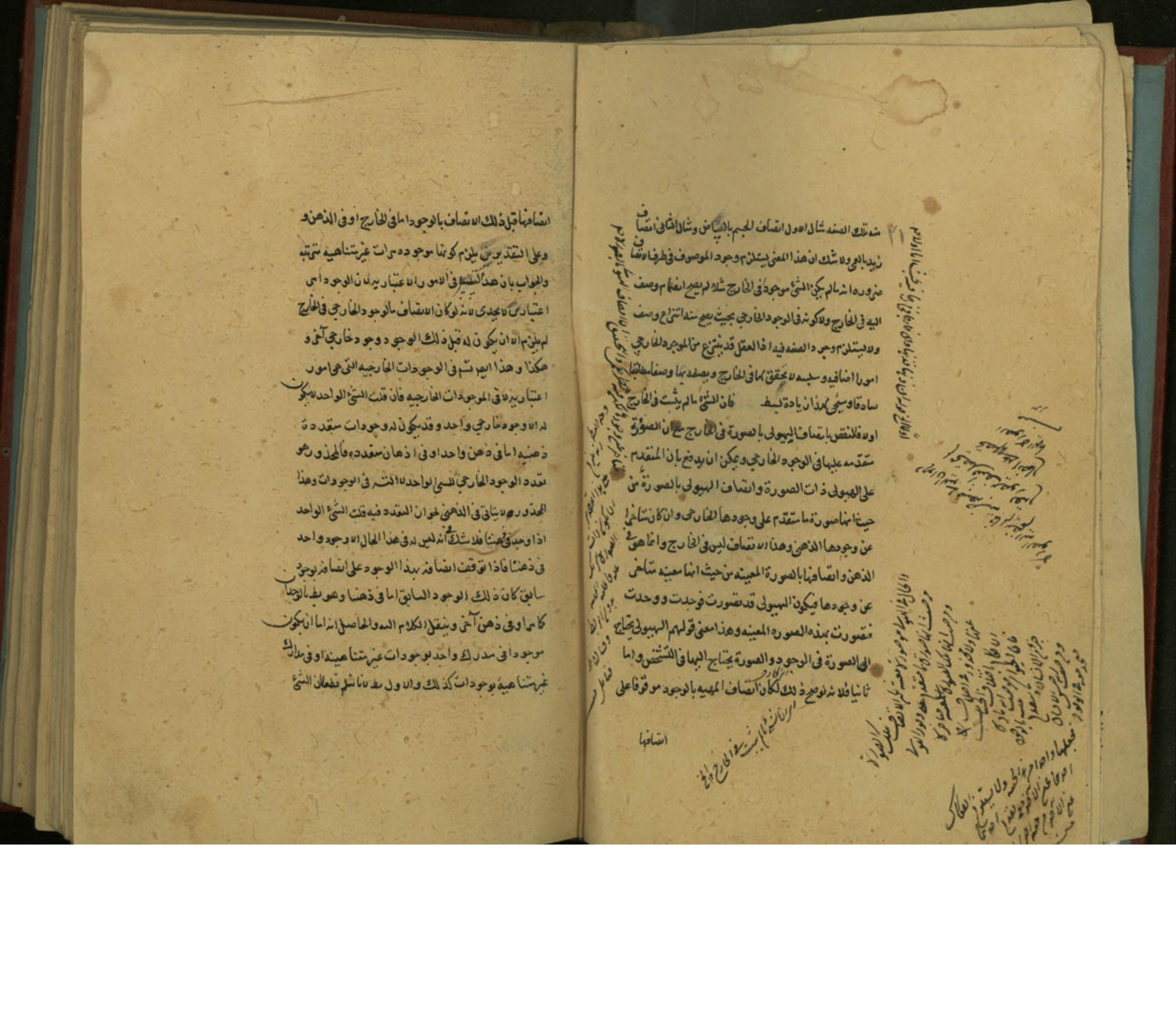
موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد وا بين قولنا كل سواد ح

سلب الشيء عن نفسه وانما المقصود سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن
نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات
التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه متصورة فتدبر
ويمكن ان يجاب ايضا اقول ان اراد هو من الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة
كما يدل عليه التعريف الذي نقله المصنف في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدء
الاشتقاق للماهيات مما ينبغي النزاع فيه بين العقلاء واما فان كون الوجود
بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود بمعناه ولا يستلزم استغناءها في
كونها موجودا عن اي عروضها كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب
عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبداء الاشتقاق كان
الواجب موجودا لا وجودا بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون
للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود
له وهو الواجب وساير افراده قايم بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب
موجود الغير فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا فشارك ساير
المفهومات في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق
والتحقيق ان الصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع لمبداء
المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك
امر زايد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع مثله و

حمل

حمل زيد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب
من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته
موجودة بذاته من غير افتقار الى امر آخر ينضم بخلاف غيره من الماهيات فان
صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود بها فالموجود
المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص هناك مغايرة للماهيات و
اما في الواجب فالاول والثاني مغاير ان له ضرورة دون الثالث لاستحالة هناك
الا عين الذات شيء يشابه في كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان
يقال انه ذاته فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة
للماهيات يترتب عليه كما انه فرد من الموجود المطلق ايضا الا انه
مغاير له بل لذاته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى وجودها او التوقف
على نفسه الخ في هذا الشق ان يقال تحصيل الحاصل اذ المغايرة لا يستلزم
التوقف اصلا والجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل انما المحال تحصيله مرة اخرى لان ثبوت شيء لشيء آخر
في الخارج الخ فان قيل لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في
ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف
اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بان يكون
الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع

سطر بقيه



منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف
ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي
امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها وصفا مطابقا
سادقا وسيجي لهذا زيادة بسط فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع ان الصورة
متقدمة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم
على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بالصورة من
حيث انها صورة ما متقدم على وجودها الخارجي وان كان متاخرا
عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ليس في الخارج وانما هو في
الذهن واتصافها بالصورة المعينة من حيث انها معينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووحدت
فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج
الى الصورة في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص واما
ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف المهية بالوجود موقوفا على

اتصافها

اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن و
على التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة
والجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر
اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج
لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود خارجي آخر و
هكذا وهذا ايضا تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور
اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون
له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة
ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور هو
تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا
المحذور لا يتاتى في الذهني لجواز التعدد فيه قلت الشيء الواحد
اذا وجد في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذا الحال الا وجود واحد
في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود
سابق كان ذلك الوجود السابق اما في ذهننا وهو باطل لما ذكرنا
او في ذهن آخر وينتقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون
موجودا في مدرك واحد بوجودات غير متناهية او في مدارك
غير متناهية بوجودات كذلك والاول باطل لما ذكرنا فتعلق الشيء

اذا وجد في مدرك واحد لا يكون له في هذا الزمان في ذلك المدرك
الا وجود واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي
لشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود
الذهني غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها
ترتيب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه
ترتب الصور الادراكية فافهم ثم اذا اجرى الكلام في الاتصاف
بالوجود المطلق لم يمش هذا الجواب اذ لا يمكن ان يق ان اتصاف
المهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها بالوجود قبله اذ يلزم
ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول
الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الاتصاف بالخارجي او الذهني فيلزم
توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها به في ضمن فرد آخر ولا محذور
فيه واعلم ان هذا الكلام جدلي بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف
والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا المهية من دون ان يكون هناك
الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك
الامر ويصفه به ومطابق هذا الحكم ومصداقه هو عين تلك المهية
العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة
له مع ان مصداق هذا الحكم ومطابقه ليس الا ذاته وقس عليه الوجود

في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما
منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف
الوجود ونظائره اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته
او اثاره الى غير ذلك اقول فيه نظر لانه اذا كان ثبوت الحيثية لها
في الذهن فالمهية من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل
بالجسم غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج
لا يعرضها من حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم يكن
عوارض خارجية والنقض بقيام الاعراض بمحالها غير وارد لان الجسم
لا يشترط البياض ولا يشترط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير
لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف المهية لا يشترط
الوجود والعدم فانها ليس لها وجود في الخارج مغاير للوجود ما نحن فيه فان
فان قلت المهية لا يشترط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على
ما قررتموه من ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي قلت نعم ولكن
بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود
فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل
ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالمهية من تلك الحيثية
لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود

لا يكون الا فرد الا شيء ثابت لها مع تلك الحيثية

فلا يرد عليها الا في الذهن   بل قيامه بالجسم من حيث هو
هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل اقول قد علمت انهم فان الجسم لا بشرط
البياض ولا بشرط مقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود
البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما
المهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من
تلك الحيثية غير موجودة في الخارج فلا يثبت لها من تلك الحيثية
حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم في الخارج ابيض
فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض
بعد تحقق البياض فيه ذلك في مرتبة وجوده السابق على البياض
لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان
المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب
فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها
في مرتبة الآخر وجود ولا عدم وفقد المقام ان حيثية الاطلاق عن
العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس
للمهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون
حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل   لا شبهة انه تصور

الوجود

الوجود الخارجي بديهي وما ذكروه تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد
بالآثار ومصدر الاحكام الآثار والاحكام الخارجية لغير الدور او
الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار والاحكام الذهنية
كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب
على المهية في الخارج بمعنى ان استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر
فيه الوجود الخارجي فلا دور على ما في هذا الجواب من المناقشة والى
الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني
لا يصير مبدأ للتاثير في الغير فان عدم كون المهية الموجودة في الذهن
فاعلا مطلقا ممنوع كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية في الذهن
علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعليته الاولى موجود في الخارج
مح   فيجب ان يخص الدعوى بالكلية اقول على تقدير انحصار
الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على
ما علم من تفسير الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى
هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس
الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم
على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية
مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية

والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار ح
ان يتوقف على الذهن [?]

وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك بناء على انه لو
كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى
قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية
بمعنى انه لا يكون لاعتباره فايدة لا بمعنى انتفاء هذا القسم بالكلية كما انه
لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع يجب ما
يتم معنى الانسان من الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس لاعتبارها
فايدة احترازا بذلك عن الموجبة السالبة اقول المتأخرون
اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود
الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق
بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة
السالبة المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة
ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب است وبينوا عدم
اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق
نقيضه وهو ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا
صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة وانكرها
المص في نقد التنزيل وقال اذا تأخر السلب عن الربط فهو بمعنى

المعدول

العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره
لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية
لا يمكن ان تحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء ثبت عليه ج على
الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي نحكم عليه بانه ليس ب اولا ب
او باي عبارة شئت فان حصل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا
عن شيء فقد صار المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما
حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر لهذا الكلام واشار بذلك
الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول فيها هو مضمون
السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه قايم ولا يلزم منه كون القضية
محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من
التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة فان
معنى المعدولة مثلا زيد نابيناست ومعنى السالبة المحمولة زيد بينيست
بيناست اقول هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف
السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب
جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف
السلب ليس فيها جزءا للمحمول ينافي ما ذكروه في تفسيرها وما صح جوابه
بانا نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا يسمى معدولة

اثبات ح

لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من هذه القضية
تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم
اقتضائه وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل
لا يؤثر في ذلك اذ التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى
ولا يقتضي صدق احديهما حيث يكذب الاخرى بل نقول المقدمة
القائلة بان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني
العقل منها شيا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق لا يكون
شيا من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبر [illegible] له شي ذهني
فيجب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب
فهو موجود اما في الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لان نفس قولنا
غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان
نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود
فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية
المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم
ولا يدل ذلك على ان شيا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع
بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في

اذ ذلك ح

نفس

نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق
وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة صدق
الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول ثم انا وليس
ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل
على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا
يصدق اللاشي واللاممكن بالامكان العام على شي بحسب نفس الامر فاذا
قلت كل لاشي لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا
فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع ح
ح ينتقض كثير من قواعدهم لكون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة
الكلية كنفسها في عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا
هو الذي حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا
تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة صادقة حقيقية
على ما ذكره في المجهول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لاشيا فهو بحيث
لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدبر
فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا يجدينا في اقتضاء تلك
الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من

حاصل السؤال انه لا يمكن اخذ المساواة بينهما بحسب نفس الامر على الوجه المقرر عندهم من اقتضاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع لئلا ينتقض كثير من قواعدهم

متساوين ح

هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجودا اصلا
صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شيء من
الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم
كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق   اذ لا يتيسر ان
يكون محل الزوجية الاول يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما
ذهنيان لكن احدهما منشأ للآثار والآخر يجدد وجود الخارجي
في ترتب الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلق
الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يجدد حذوه في ترتب
الآثار فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية وتفصيل المنع
ان الزوجية ينتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصل الاربعة
في الذهن وانتزع منها الزوجية فللزوجية ثبوت في الذهن
بمعنى انها بحسب وجودها حاصلة فيه قايمة به وله ثبوت في الذهن
ايضا للاربعة بمعنى انها في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشأ الاتصاف
بها هو الثبوت الثاني دون الاول فليتدبر   وبهذا التحقيق
يندفع الاول لانهم قد صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن
به وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم

لا يكون ح

فافهم قوله ح

اذا

اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا
وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع
اذا وجد في الخارج كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وغيره فالكلام
لا يصلح توجيها لكلامهم   وثانيهما موجود هو اول وجوده الخاص
في الخارج ثم تم اتصاف النفس به في الخارج ح ولا يلزم منه وجوده
فيه كالنفس   اذ المراد بالجوهر على ما حققه من ان ذلك الامر
ليس قايما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجدت في الخارج فانه حال
كونه موجودا في الذهن ايضا ليس في موضوع ضرورة ان المراد بالموضوع
في التعريف موضوعه وهو ليس موجودا في موضوعه بناء على ما حققه
لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس قايما به كما صرح به
فيشكل الجواب الاول لم لا يجوز ان يكون تعدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين
كالمص وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى
المتصل والمنفصل مسامحة تبعا لما قرروه في محله وعلى تحقيقنا
هذا نقول الجواب الاول هذا القايم بالذهن ان كان مغايرا للشيء المعلوم
بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال
ان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف

قوله ح

الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الثاني الخاص ورة ان
ما هو متحد مع الجوهر في المهية ح يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل
بالشبح والمثال لا يقول بحصول المهية بعينها في الذهن الا على طريق
المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا
فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ودونه
خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود المهية المعلومة في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك
العوارض وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث فلا بد من
اثباته بالدليل وكيف يندفع به الاشكال عن القائلين بوجود الاشياء
انفسها مع انهم لا يتشبثون بالدليل الاشباح اصلا فافهم اقول
فيه بحث واقول لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون المتحرك في كل
آن تفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا
محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره
لا بالفعل والا لزم تتالي الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة
المرتبة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة باقيا بالفعل وبهذا
يظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود
على نحو تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس

في الوجود لزم
كون وجوده بالقوة
فلا يكون المتحرك ح

الكلام

الكلام هيهنا في نفيه بل المط هيهنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشيخ
فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون المتحرك
الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو بط بالضرورة
قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الفعل ص
والافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل
البرهان ربما اقتضى خلافه قال الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة
في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا
موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي
منه واليه فيكون فقد سند الجوهر الاول الى الجوهر الوسط ويعتبر
جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ويلزم
مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود
صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصل نوعا بالفعل موجب
ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين اما بالفعل ليس بالعرض و
لا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانها يستغنى عنها في
قوام الموضوع بالفعل فانه ليس شيء من حيث له اول لم

بالفعل فان كان هو
الجوهر الذي كان
قبل فهو حاصل موجود ح

لا يجوز ان يكون شرّيته للقطع مثلا من حيث انه مولم وهذا امر
وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت
الكلية قطعا لا يق لو كان شرّيته للالم لكان القطع الغير المولم لخدر
[illegible] ونحوه غير شر لانا ندعي انحصار شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم
بل نقول الالم شر لذاته لا بد لنفيه من بيان فان قيل شر الالم ليس
لكونه ادراكا فانه كال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع
الى العدم فما شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر ثبوتي متعلق
بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه
ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم
يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر وخير آخر وهو ممن لا ينكره
عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر
والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد
هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه
انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شر واحد
هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شأن
الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم   ويرد عليه ان هذه
المقدمة لعلها اراد بالضد الآخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه

على

على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من
حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات
ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول
من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف
شيء من المعقولات بضاده اصلا والا لاجتمع الضدان قلنا بعد
تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا
يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما فتامل
فيه فنيه ما فيه   واستدل على نفي التماثل لا يمكن ان يستدل
عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض لجميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول   لانا نعلم
قطعا الخ لان يمنع هذه المقدمة الكلية ويقول مرادنا بالقوة
المدركة ما يشتمل المبادي العاليه مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا
يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلا يتحقق اتصافه بشيء
من الاشياء اصلا فما يدريك لعل هذا يديه بيد الوهم كما يزعم قوم
انا نعلم قطعا ان طوفان نوح ع مثلا متقدم على بعثة موسى ع ولو لم
يكن فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان
على خلافه   فلزم ثبوت الممتنع في الخارج لا بد التنزل عن

اقول

المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وانما يلزم ذلك
لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته
على ذلك التقدير فى القوة المدركة لان المح قد يستلزم نقيضه كما
فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه
واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادى العاليه فلا شك فى
استحالته فتامل   للنسبة الخارجية لقائل ان يقول المراد بالخارج
ههنا الخارج عن شعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى
المدركة   لان كل واحد من العقلاء هذا الكلام من قبيل
انه يق كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته
على ما هو راى المتكلمين او يق كون الزمان مقدار حركة الفلك
باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار
حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التى لا يخفى شناعتها على من
خاض فى تيار بحار الحكمة   مع انه لم يتصور للعقل الا لان
يمنع ذلك ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصيته كونه
عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصف

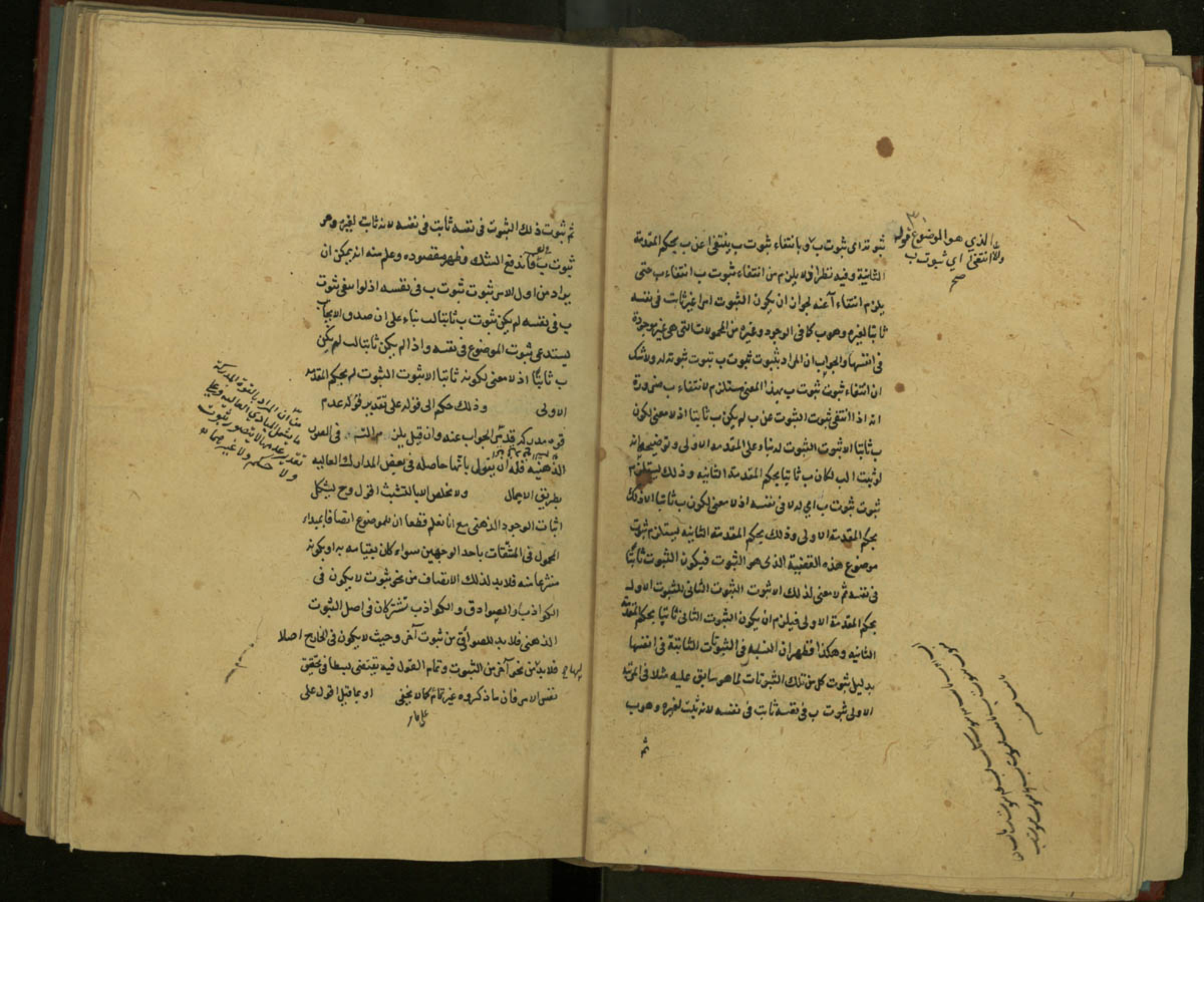
المذكور

[illegible]

بهذا

بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات النفس
والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة
فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات ايضا قوله
فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التى يجدها العقل بين الطرفين
بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا فى الذهن فللنسبة
الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا مناقشة
فى تفسير الخارج بهذا المعنى اللهم الا ان يق انه خلاف المتبادر من
اللفظ بل خلاف المط المساق الى الفهم ولعله اراد انه لا يكون
للضروريات ولا للحكم الذى يستنبط الحكم من البرهان خارج من
حيث انهما تقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه
فافهم   مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
اقول بعد ما سبق ان المراد بالخارج المعتبر فى الخبر هو ان توجد فى
الذهن او فى الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التى هى مدلوله
بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا هو ان يصح الحكاية
عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود
مبدأ لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضى وجود النسبة فى
الخارج اصلا وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل   لثبت

الحاكم ح



قوله الذي هو الموضوع
ولا انتفى اي ثبوت ب
صح

ثبوته اي ثبوت ب ولا بانتفاء ثبوت ب ينتفي اعني ب بحكم المقدمة
الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى
يلزم انتفاء آ عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه
ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة
في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا شك
ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة
انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون
ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه
لو ثبت الب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم
ثبوت ثبوت ب اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك
بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت
موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا
في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول
بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان الشبهة في الثبوتات الثابتة في انفسها
بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة
الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثبت لغيره وهو ب

ثم

ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو
ثبوت ب فاندفع الشك وظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن ان
يراد من اول الامر ثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت
ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على ان صدق الايجاب
يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن
ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة
الاولى وذلك حكم الى قوله على تقدير قوله عدم
قوله مدركة قد مر الجواب عنه وان قيل يلزم [illegible] في العقول
الذهنية فله ان يقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال ولا مخلص الا بالتشبث اقول وح يشكل
اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ
المحمول في المشتقات باحد الوجهين سواء كان بقيامه به او بكونه
منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون في
الكواذب والصوادق والكواذب تشتركان في اصل الثبوت
الذهني فلا بد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا يكون في الخارج اصلا
لهما فلا بد من نحو آخر من الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقيق
نفس الامر فان ما ذكروه غير تام كما لا يخفى او بما قيل اقول على

منه ان المراد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية ويلزم
تقدير عدمها الا تصور ثبوت ولا حكم ولا غيرهما

الوجهين بتحقق النسبة الخارجية التي قال انفا انها معتبرة في
الخبر بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه اللهم الا ان يرجع الى
ما نقل عن بعض المحققين ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه
فرض ملزوم انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك
الاخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق مح فيكون ما صدق عليه
الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس موجودا
ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا فان ثبوته
لازم قطعا نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول
عليه او ثبوته له لم يبعد ذلك لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو
التخلص عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في
كل من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص
عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما
لفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه
لا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك وح يكون
من تتمة السوال فليتامل وعلى اعتبار الوجود الذهني
قد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا المعنى ايضا
يعني ان القدرة ثابتة له اقول فان قلت هذا الاشكال مشترك

الورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات ولا في الوجود بل في الاتصاف
عند غيرهم ايضا فلا وجه لتخصيصهم به اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه
وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف ممتنع الوجود
في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا فلا يتعلق
به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي نحوا من الثبوت واما عند
غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في نفس
الامر فيمكن تعلق التاثير به فظهر ان مراد المص بقوله واستغناء الاتصاف
ما يقابل الثبوت كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا احتاج المعتزلة
في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه
ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم ما فيه فان دليلهم مبني على كون
ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل قلنا تاثير القدرة
الخ اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف
للوجود لا للاتصاف كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد
وغيرها فلا ورود لهذا السوال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره
ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى
فيكون الاثر الصادر عن الفاعل المختار هو تلك الحيثية على انا
ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بما ليس في الخارج والا

لكان متاخرا عن الوجود فيكون فى الذهن لا محالة ... بل غوذكر
اثبات القدرة الخ يمكن ان يق ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام
الخصم فانه اصرح واظهر فى خلاف قاعدتهم بل يكفى ان يق الخ
اقول لانه كما ينفى تاثير القادر ينفى تاثير الموجب ايض بخلاف تقريب اثبتت
فان ازلية الذات انما ينافى تاثير القادر لا تاثير الموجب اذ اثر
الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان اثر
المختار ايض يمكن ان يكون قديما بان كان يكون ارادة مستمرة متعلقة
بمقدور ازلى مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا
لان حاصله الا ان يق هذا الزامى لهم وهم لا يجوزون تاثير القدرة
فى الازلى ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذا دعوى ضرورية
لم كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته
وفى بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه لما كان
هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات التى امامه غير ما سلف
تنبيها على ذلك التفاوت ليس هو ثبوتيا بل امر اعتبارى
لما سياتى انت تعلم ان الثبوتى ههنا على ما مر تفسيره ما ليس السلب
داخلا فى مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم
دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا تقدح فى ثبوتيته بهذا المعنى

فلا يصح

فلا يصح المذكور فى معرض السند للسندية فالاولى ان يق الامكان
اعتبارى اى ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت
الموصوف فيه وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة ليس لقولهم لموجود فائدة احترازية لا تحصل بدونه
لان صفات المعدوم معدومة عندهم فيخرج بقولهم ولا معدومة
بل ذكره للكشف والتبيين لانا لا نم ان قولنا الوجود
موجود الخ للقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما عرف
فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه اشتقاقا
فالاولى ان نقول مفهوم الموجود يحتمل بصح للعقل تحليله الى ذلك
المعنى فى بعض الصور فلا يلزم صحة التحليل فى جميع الصور حتى
يلزم فى هذه الصورة ثبوت الشئ لنفسه قلنا انما يمتنع اتصاف
الشئ بنقيضه الخ اقول هذا ايض غير ممتنع على الاطلاق فان مفهوم
اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل هذا ان الجزئى فى
التشخص والا مفهوم الجزئى فلذلك لا يصدق على انفسها واذا
لم يصدق على انفسها صدق نقائضها عليها مثلا الجزئى لا جزئى
واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشئ بالنقيضين لا
اتصاف الشئ بنقيضه فتامل فان كل صفة الخ اقول ما ذكره



اتصاف الشئ بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف
بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره
مما ليس حركة فالصواب ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليست بمتحركة الى غير ذلك
وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا ان يكون
رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود
معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان
اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف الجسم
اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه
لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو
كون الوجود لا معدوما ولا موجودا او ان سلب الوجود والعدم
وصف للوجود مغاير له فتامل ولا تخبط فلا يلزم قيام المعنى
بالعرض الى اقول يمكن ان يقرر قيام العرض بالحال او بالعكس بل الصفة
بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريانه وليلم فيه لا يقر
انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء المهية الحقيقية بعضها ببعض
اذ بذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما

حالين

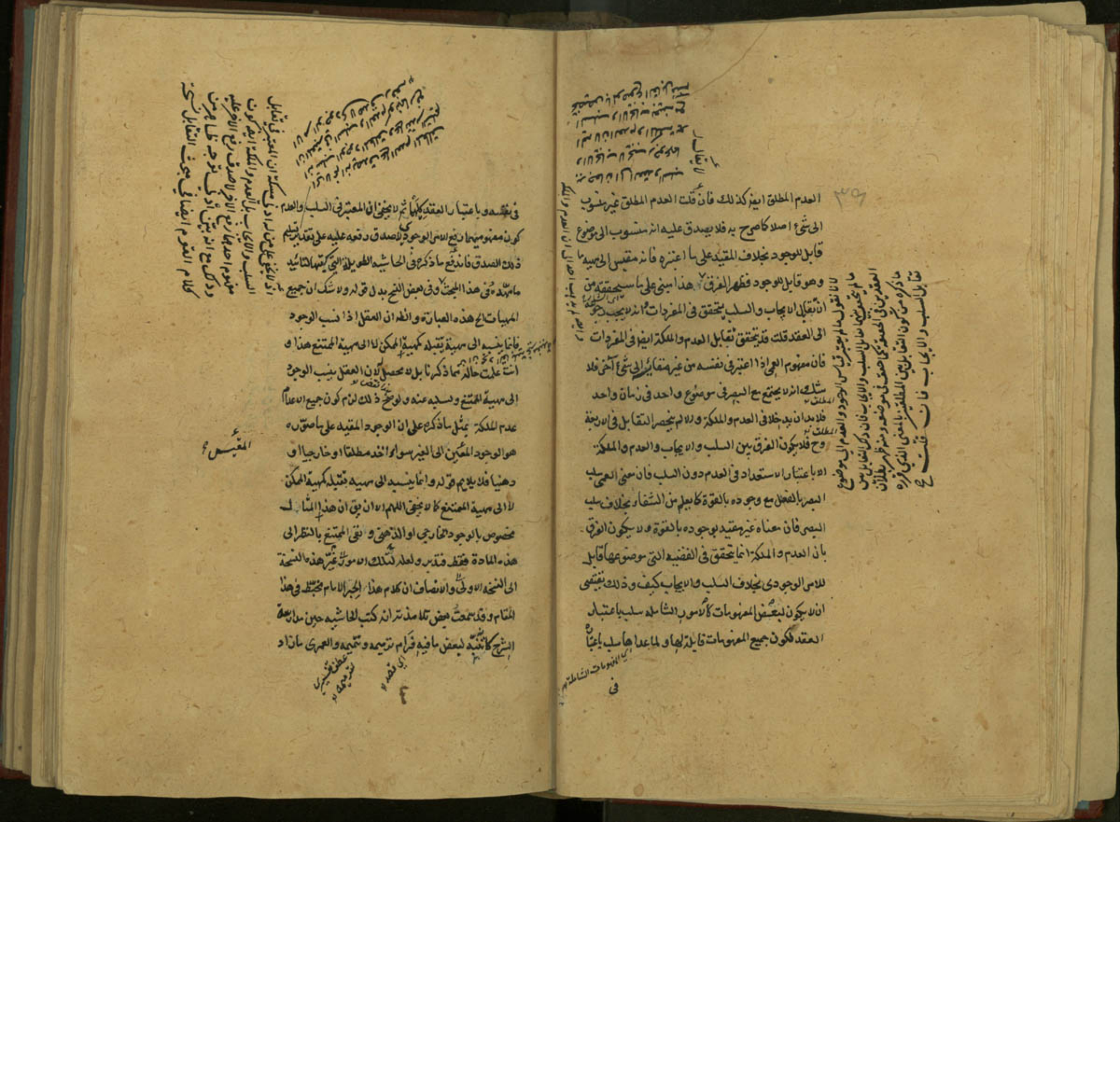
حالين من قيام احدهما بالآخر فانهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم
النقض واما بيان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام
الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم
معترفون بقيام الحال بالحال مع جريان ذلك الدليل فيه لانا
نقول انما اوجبوا قيام اجزاء المهية بعضها ببعض على تقدير
وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللتين
هما جزاء السواد الموجود قائمان بما قام به السواد ولم يجعلوا
احدهما قائما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر
منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم ملجؤن الى قيام
الحال بالحال بقي ان يقر بما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن
ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان يقر على
تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالآخر فان ذلك
على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة
فان الحال لما كانت واسطة الا لا يخفى انه على تقدير تركبه من المعدوم
يكون معدوما لا محالة وان اعن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل

بانتفاء من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركيبه الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فالهم ان يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم في ابطال تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره فيدخل فيه السواد كما صرح الشارح ايضا قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصح ان يكون المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي تتبع التركيب فيها وافرادها

بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء للابيض والشفاف او كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار والصغر يصير جزءا للصغير والكبير والجسم المتقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر لا المتخالي الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم وعدم استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة في القول تركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركيب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن بذلك اصلا بل مبناء كلامه على ان الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ الوجود فتخيل ان التركب من المعدوم يخرجه عن حد العدم فيرد عليه ان المركب من المعدوم غير مجاوز حد العدم ومن ثمة قال ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له اذ لا يجيء منه على تقدير التركيب في الثبوت لا فرق بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق بين تقويم الحال

بين تقويم الحال للموجود وتقويم المعدوم له لو كان ح





العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت العدم المطلق غير منسوب
الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع
قابل للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه مقيس الى ماهية ما
وهو قابل للوجود فظهر الفرق هذا مبني على ما سيحققه من
ان تقابل الايجاب والسلب يتحقق في المفردات وانه لا يجب رجوعه
الى العقد قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات
فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير تقاير الى شيء آخر فلا
شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد
فلا بد ان يدخل في العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في الاربعة
وح فلا يكون الفرق بين السلب والايجاب والعدم والملكة
الا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب فان معنى العمى سلب
البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب
البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق
بان العدم والملكة انما يتحقق في القضية التي موضوعها قابل
للامر الوجودي بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي
ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار
العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها ولما عداها سلب باعتبار
في

في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم
كون مفهوميهما رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم
ذلك الصدق فاندفع ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها لتائيد
ما مهده في هذا المبحث وفي بعض النسخ بدل قوله ولا شك ان جميع
الماهيات الخ هذه العبارة والظاهر ان العقل اذا نسب الوجود
فانما ينسبه الى ماهية بقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع هذا و
انت علمت حاله مما ذكرنا بل لا محصل له لان العقل ينسب الوجود
الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام
عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما حققه
هو الوجود المعين الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او
ذهنيا فلا يلائم قوله وانما ينسبه الى ماهية بقبله كماهية الممكن
لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان هذا المثال
مخصوص بالوجود الخارجي او الذهني ونفي الممتنع بالنظر الى
هذه المادة فقط فتدبر ولعله لذلك الا مور غير هذه النسخة
الى النسخة الاولى والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختبط في هذا
المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين مطالعة
الشرح كالتنبيه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه والعهدة ما زاد

المقبس

بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد

اولا يكون العارض بتمامه عارضا له اقول فيه بحث لانه ان اريد انه

يجب ان يكون لجزء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض

فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي

جزؤها ليست هي عارضة له بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون

اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه او جزء جزئه وهلم جرا

ويمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء والحق الا فيلزم

اما عروض الشي لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض

ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية و

اما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع   واعترض عليه

الخ لا اتجاه لذلك الاعتراض على ما قررناه من ان المراد منه الوجود

وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد به الموجود الخارجي

وهذا ان المستدل لما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الوجود

الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من ان لا منافي المعقولات

بل يعرض لجميعها انما يتاتى في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن

العام تعابره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق

من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك

الحيثية

الحيثية قلت بعد تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في الاعم

المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه

الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان

النائم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة

فكذا الممكن العام لا يصدق عليه الموجود المطلق ولو باعتبار وبالعكس

فلا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية

لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية   ويمكن دفع الثاني

الخ فان قلت على تقدير التركب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما

اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه

بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف لكن في

ماله يحمل احدهما على ما صدق عليه الاخر باعتبار حمله على شيء فاما ان

يعني انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يقول

الوجود هو الماهية اوليس والوجود هو الوحدة اوليس واما ان يعني

به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده اما هو فرد لاحدهما

فهو فرد للاخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم

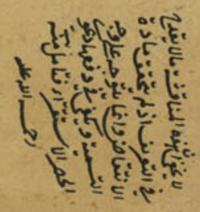
النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على النوع والفصل

بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه

قلت الحيوان مثلا اذا ...

والموجود المطلق مثلا و بان الان كلما يصدق عليه الممكن العام ...

بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل
المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى ولا يجوز كونه جزءاً عقليا للمفهوم
المؤكد هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة
الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يلزم اذا كان المراد بالوجود الموجود
كما استفتناه لانه مفهوم الموجود شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون
بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل
في المعنى العرفي العام البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي
اللغات الاخر بمرادفاتها وعلى الوجود القار وغير القار بالشدة
والضعف لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا
يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل الاولوية
وعدمها والتقدم والتأخر وقد صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من الالهيات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة
احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب و
الامكان هي ما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر اقول السيد قدس
سره عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني
اعني بالوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وسمي



معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن
ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة
في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز
ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب
بدعوى الحصر استقراء وعرفها في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات
الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر
في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى
بل يجب ان تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون
في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول
موجودا كان او معدوما مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا
لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج
هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان آخران سوى
ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن
ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك مستنبط من تفصيل الامرين وثانيهما
ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من قوله فكل
ما يعقل الى آخره ما نقل اما التعريف الاول فقد اشتد ذلك فيه اذ لم يصرح
بان القيد الثاني فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية

مرجح في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات الاولى في الذهن الخ

اذ يصدق عليها انما يعرض المعقولات الاولى فى الذهن كما انما يعرضها
فى الخارج ودلالة العبارة على كون الوجود الذهنى بخصوصه منشاء
العروض ممنوعة واما التعريف الثانى وهو اول المستنبطين
فالقيد الثانى لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التى عروضها
بحسب الخارج وهو ظ ولا لاخراج الاضافات التى هى لوازم
المهيه اذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق
عليها انها لا يعقل الا عارضة لمعقول آخر فى الذهن ولعله
اورده للتبيين لا للاحتراز واما الثالث فظ ان قوله ما لا يعقل
الا عارضا للغير يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز
عنها ثم قوله اذا قيل بتحققها فى الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم توجد
فى الخارج وكان اتصاف المهيه بها بحسب وجودها الخارجى لم تكن
معقولات ثانيه ايضا كما علم من تحقيقه هذا وعرفها فى شرح المواقف
بما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذيها
بها امر فى الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثانى للاحتراز عن لوازم
المهيه كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف الذى ذكره الشارح فلما
لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن لا غير يشمل بظاهره الاضافات
فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية فى تعريف الشارح

حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول
آخر فيرجع الى ما فى شرح المواقف وبالجملة لا استدراك فى ذكر هذا
القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط
الناظر باطراف المقام   مناف لما سبق الخ المنافاة مبنية على
ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد قدس سره فله ان يقول
ذلك قرينة على ارادة ما وجهت به كلامه وللشارح ان يجيب بانه خلاف
الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق ظ فيما
ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة لما سبق على توجيه الشارح
يتعين الحمل على الوجه الاخر لسلامة الكلام ويبقى النظر فى انه خلاف
الواقع ام لا   او عما يؤول معناه اليه اقول الاولى ان يقال الجزم
بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا ينافى
تجويز كونها عين الوجود اذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة فان كون مآل
معناها الى الوجود لا ينافى جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز
تعقل الآخر كذلك لتغايرهما فى المفهوم   سواء كانت معقولات
اولى او ثوانى اى اقول اذا قيل بوجود المهيه من حيث هى هى فى الخارج
كما هو مذهب القدماء ووافقهم المص كما سيجئ تصريحه فى الحكم بان مفهوم
الكلى ليس بموجود خارجى لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس



والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على
هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج
فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها
اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها
في الخارج وجود تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما
تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع
اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس
الاجناس وقد صنف بعض الفضلاء رسالة في رد هذا الوهم
ونقل في حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود
في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء لا يمكن الحكم
في تمايز الاعدام هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك
بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو حكم
فيها التميز لو كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك
الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والملخص
انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من
جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره
قدس سره المص حيث قال قد تعرض لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام
في البعض

في البعض يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية
ما في الباب ان يظهر فايدته لفظة قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان
يكون المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات
وح فالتعميم ظ فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا
قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره ثم دفع بانه اذا عرض لاشياء اخر
يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحرك كاضي ورة اتصافه مثلا بالشكل
الذي هو فرد اللامتحرك بل ان يكون جميع الماهيات متصفا بنقايض
ما هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللامتحرك
بمعنى الليس بمتحرك لا بمعنى الليس بمتحرك لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه
اتصافه بالليس بمتحرك لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول
واستبان من هذا ان ما ذكره السيد في بحث الوجود من اتصاف الشيء
بنقيضه ليس بممتنع بل واقع فانه كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الى آخر ما قال ليس ملائما اذ الملائم
هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف
الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول ولا شك ان اتصاف اي عدم
هو جزئي لمفهوم الا اقول قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بتمثيل ما
حققه الشارح مع ظهوره فانه بعيد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو

٢١

قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا
فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض
يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول
ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان فيه
اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تحمل على اللون قولا كليا ويوصف
بها اللون وصفا عاما لان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على
البياض كليا بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض فيوجد
فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا قوله ثم
ان هذا العدم المضاف الى العدم الخ وانت خبير بان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يجدي ههنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل
اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين مختلفتين وقد تحقق ان العارض
للعدم هو حصة من العدم المطلق تخصصه بتخصص العارض بالمعروض
وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل
له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم السابق على العروض ويصير
بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود
فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف
بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان

موجودا

والتحقيق نحـ

والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون

موجودا او معدوما وما هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب
عنه شيء والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل له المعدوم
بمعنى ما سلب عنه الوجود فتأمل وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه
اذا قيل ان عدم العدم الذي تخصصه بالعدم السابق على العروض
عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع
واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم
المقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه
في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو
كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما في
نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث
انه مستعلج فان المؤثر هو هناك النفس من حيث انه لو تذكر للمعالجة
والمتاثر هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا
الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر عنده مجرد عالم
من حيث انه مجرد حاضر عنده مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم
بالاعتبار وهذا هو تحقيق لما ذكره الشارح لئلا يتوهم ان الحيثية
تعليلية فاحسن تدبره فظهر من هذا انه ان لم يكن لشيء

٤٢

الحكم الى اقول الشيخ وان صرح بما نقله فقد صرح فى الفصل التالى لهذا
الفصل بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه
واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه فكيف هذا ابعد ما ابدى الوجوه
المحتملة فى الكتاب وابطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو دأبه وهذا بظاهره
بناقض ما ذكره هناك فليتفكر فيه   واما المثال الثانى فلا يخفى
ان هذا الجواب جار فى الاول وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان
الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد من هذا
التقييد   والمؤلف علة لذى المؤلف للجسم المؤلف قلت لا نم
ذلك بل نقول لعل كونه مولفا معلول لكونه ذا مؤلف او هما معا فان
المؤلف له نسبة الى المؤلف فكذا كونه ذا مؤلف وتقدم احدهما على
الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء بدليل ان المؤلف محتاج
الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه فى حد ذاته
ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم
المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما
لا يمكن الاستدلال بان زيد اخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا
فقد صرح بذلك الشيخ فى هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان توسط
المضاف قليل الجدوى فى العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو

المختلفة ح

فليتأمل ح

علمك

علمك بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من
المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان تبين ان له اخا
فاستوت نفس قولك زيد اخ واشال هذه الاشيا اولى ان لا يسمى
قياسات فضلا عن ان يكون براهين نعم ان مراد الشيخ فى المثال المذكور
ما ذكرنا   علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى
الخارج اى لا يمكن ان يكون عدم العلة بعدم المعلول فى الخارج والا ان
يكون علة لعدم المعلول فى الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف
بالعلية وذلك بديهى فلا يتجه المناقشة فيما ذكره فى معرض التنبيه حيث
قال ان اتصاف الشى بالعلية فى الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام
قد يكون عللا للموجودات فى الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع على انه
يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة
لوجود عدم المعلول فى الخارج لكان علة فاعلية لاستغناء عدم المعلول
عن غيره ولا يمكن كونه غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فاستقم
وهى ما يكون منشأ لها الذات من غير ان يكون للحد الوحدانى
مدخل فيه اى لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها
مطلقا مدخل فيه ضرورة انها ما لم يوجد نحوا من الوجود لم يثبت لها شى
وهذا اى معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض

بلغ مقابلة
محمد امين

٤٣

المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم المهية امرا
حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستنده الى المهية فرع لحصولها المجاب
بان المهية مستلزمة لحصول لوازمها اما بالقوة وحصولها بالفعل
من اسباب لحق وكانه حسب ان لوازم المهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا
وليت شعري جدا ان يكون لازم المهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول
اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل
ما لم يحصل المهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع
العوارض لوازم المهية لان المهية تستلزم الاتصاف بها اما بالقوة
والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
من هذا القبيل لا يخفى ان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن المهية في الوجود
مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان
يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم
لمهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا
للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توجه بعض الفضلاء من ان
عليه عدم العلة ليس من لوازم المهية لانا قد نتصور عدم العلة وقد
نصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان
الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشاؤه عدم اتقان معنى اللازم

اقول

المهيه

المهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك المهية في وجودها عن الاتصاف به سواء
كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كالزوجية ولازم الوجود الخارجي
ما لا ينفك المهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا
في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود
الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت • والمراد بالعلية في
نفس الامر ما يكون منشاؤه العلية فيه نفس ذات العلة اقول اطلاق
الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف
اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف المهية بلوازم الوجود
الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق
العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب التحقيق
الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات
ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير
متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده
في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل انما يحكم
بالترتب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول و
ههنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فيقول وجد عدم
المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول

شرط للاتصاف بالتقدم وفی الثانی هو المتصف بالتقدم اذ لا یصح ان یق
عدم المعلول بعدم العلة وعلی هذا المعنی قول المص وان جاز فی الذهن
انه یجوز ان یکون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود
الذهنی اعنی ان یکون اتصاف الاول بالوجود الذهنی علة لاتصاف الثانی
به کما سبق ویمکن ان یق ان تقدم عدم العلة علی عدم المعلول باعتبار وجوده
فی نفس الامر من غیر ملاحظة ان وجوده فیه لا یکون الا فی الذهن اذ لو کان موجودا
فی الخارج فرضا لکان متقدما بحسب ذلک الوجود وتقدم عدم المعلول
علی عدم العلة من حیث خصوص الوجود الذهنی فقط فظهر الفرق ویمکن
توجیه کلام الشارح ایضا بان یق ما یکون علیته باعتبار الوجود فی نفس
الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهنی انما یکون منشأ العلیة
فیه نفس ذات العلة فیکون قول الشارح والمراد بالعلة فی نفس الامر من
قبیل التفسیر اللازم للتعیین ولا یکون غرضه تفسیر نفس الامر بهذا المعنی
وفیه نظر لان المقدمة المذکورة ممنوعة وبعد ذلک فی کلامه کدر لانه
جعل علیة عدم المعلول بالنسبة الی عدم العلة من لوازم الوجود الذهنی
لعدم المعلول وذلک یقتضی ان یکون الموصوف بالعلیة نفس عدم
المعلول بشرط الوجود الذهنی لان یکون الموصوف بها وجوده الذهنی
فان لوازم الوجود الذهنی ما یتصف بها الماهیة نفسها بشرط وجودها

فی الذهن کالکلیة والجزئیة مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهنی ولیس الامر
فی عدم المعلول کذلک عنده اذ لیس نفسه علة لنفس عدم العلة
اصلا کما صرح فی آخر البحث وح فیضیع تفصیل اللوازم فی هذا
المقام فالوجه اذن ما ذکرناه فلیتامل یحتاج الی التکلف
اطلاق الوجود والعدم علی الثبوت والسلب غیر عزیز ثم حمله علی
مسئلة مشهورة فی علم المنطق اولی من حمله علی غیرها مما لا یجدوی
فیه یعتد بها ولا یتعارف البحث عنه علی ان المص ذکر کثیرا من
المسائل المشهورة المنطقیة فی هذا الکتاب کالمواد الثلث ومباحث
الجنس والفصل وغیرهما وعلی التقدیرین یکون النسبة
سلبیة قال فی الحاشیة اما علی التقدیر الثانی فظ واما علی التقدیر
الاول فلما ذکره بعض المحققین من انه اذا حکم علی شیء بانتفائه لا یمکن
اعتبار هذه القضیة موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان
اعتبار الایجاب یقتضی ثبوت الموضوع وصدق الحکم بالانتفاء یقتضی
عدم ثبوته فیلزم من اعتبار الایجاب فی هذه القضیة اجتماع
المتنافیین ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من البین انه اذا
اعتبرت سالبة لم یکن المحمول هو العدم اذ لیس معناها سلب العدم
علی ان لزوم اجتماع المتنافیین فی العدم الخارجی مم وکذا فی العدم

المواد الثلث

الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية
ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لان
اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود هنا
وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية في الباب ان يكون المادة
ح هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الش في هذا المقام واما
على التقدير الاول فلما سبق من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة
الى ما يرتبط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما اخر سواه و
اذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع
عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي على ان الفطرة
السليمة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في
نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يق هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو
العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس
محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على
تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان
اى مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب او ايجاب
والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه

او

من ان وجود الرابطة
ضروري في كل قضية نخ

او ايجابه فتامل فالاولى ان يطرح من البين الخ كان المص انما
ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة هيهنا غير الكيفيات
المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول حين هو
الوجود اللهم الا ان يق الخ لا يشك من له وجدان صحيح في ان اى
مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلابد بينهما من رابطة اذ لابد
بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها
او من ادراك النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف رأى
القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد
الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من المتقدمين بان
كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية
والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم
النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقولي اذا تصورت زيدا و
مفهوم الموجود ايكفي هذا التصوران في حصول التصديق من
غير ملاحظة النسبة بينهما و تأييده هذا بقول العجم زيد هست و
زيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينجح اصلا كيف وعدم الذكر على
تقدير تسليمه لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود
است زيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات

وهي في نفسها صالحة
لان يوضع او يرفع
ولابد من اخذها
حتى تتم القضية نخ

التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره هذا الكلمة مع ان الحقائق
لا يقتنص من الاطلاقات العرفيه ومن اثبت امثال هذا في بطون
الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة في الفنا
وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة ثم اقول للقايل
ان تقول لا يلزم من عباره المص عدم اختلافهما لان الشي قد يتعقل
بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له نظير ذلك
ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع تسمى نسبة
خارجية وباعتبار التعقل تسمى نسبة ذهنية ثم قد تطابق النسبة
الذهنية الخارجية وقد لا تطابقها   وعلى راي قدمائهم
قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع
لا انه يجب بيانا ونص مخابرة بالفعل انه كيف هو ولا انه يكون
في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة
الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما تسمى مادة
فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم فيجب صدق ايجابه
فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم
ويجب كذب ايجابه وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان
او لا يدوم ولا يجب احدهما وتسمى مادة الامكان وهذه الحالة

يختلف

لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها
هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد
هذه الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن
ان يقال معنى كلام المص انه تثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت
موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون المواد مطلقا كيفية النسبة
الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راي المتاخرين
بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت
المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها
المواد الثابتة على تقدير الاول او غيرها لا يقال المادة الثابتة
على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود
محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة
لانا نقول ليس مدلول عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت
عنه وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل

الوجود رابطه حيث حصرها بالكيفيات الثلث يمكن ان
يق انه لم يحصرها في الثلث بل حصرها بالذكر بدنها المبحوث عنها
ههنا فان قلت قوله هي الوجوب والامتناع والامكان ظ في الدلالة
على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات المذكوره وهي الثابتة
في كل قضية لا الحصر الكيفيات مطلقا قال الشر في الحاشية قال
السيد قدس سره في هذا الموضع وان اصطلح من عنده على ما ذكره
لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع دايما الثبوتها في نفس الامر
كالمادة على قوله ولبس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم
بالامكان الخاص كانت مادته الضروره وجهة الامكان وكانت القضية
الضروريه كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه
القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضروره لا الامكان
الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص
وايض هذه القضية كاذبة على اي حال هذا كلامه في الحاشية
واقول هذا الكلام نقله السيد قدس سره واجاب عنه ولعل مقصود
قائله ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل
احدهما ان المادة في مثل المثال المذكور هو الضرورة والجهة هو
الامكان الخاص والثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة

الجهة

الثلث ع

في ضمن ايراده

الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية
موجبة واذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين
القوم من غير باعث يعتد به كان في قوة الخطاء والله اعلم
والجواب انه اراد كون اللوازم واجبة الوجود ثم لعل غرضه ان
المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان
معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا
الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره
قيدوه وذلك آية كونه حقيقة عرفية فيه ولا يضر في ذلك
صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فيما بينهم الا عند
القرينة نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث
يتبادر منه عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في
الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يعممونه الى الذهني و
الخارجي وفيه تامل والامر فيه هين اي قسمة كيفية تلك المواد
نسبة المحمول الى الموضوع اقول ظ ان قسمة الكيفية
الى الموضوع اقول ظ ان قسمة الكيفية الى الثلث ليست حاصرة
والقسمة الحاصرة انما يجري في النسبة بان يق كل نسبة فاما واجبة
او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او

فى الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة
فانظر ان يق اى قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره
الشارح الاصفهانى ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود
كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود
لا يرد عليه القسمة فان اكثره يرد ههنا فراجعه قلنا هذا
تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى اذا كان الواجب خارجا
عن المقسم كما صرح به بكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع
الى طائل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل
مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما
حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلى مع قطع
النظر عن وجود الاقسام فى الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود
الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله
الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب
والعجب انه ليس فى عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذى ينافى كونه
عين الوجود دون تصدق على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على ما هو
الظ اذ لا شك انه يصح ان يق السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه
سوادا فكيف يحمل هذه العبارة مؤيدا التوجيه وتحقيق مذهب

الحكماء ان معنى الوجود عندهم اعم مما يكون شيا متصفا بالوجود
او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة
فى عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار فى التحصيل اذا قلنا كذا موجود
فليس نعنى به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود معنى
خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون
ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعنى به ان كذا فى الاعيان
او فى الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون فى الاعيان او فى النفس
بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان
يكون الكون فى الاعيان هو كون الشى لكن الحس والبرهان اوجبا
ان بعض الكون فى الاعيان يقترن بشى ما وبعضه لا يقترن بشى و
ذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشى
كان ذلك الشى سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له و
قال فيه ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى
بسببه يضىء كل شى وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته
لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول
ليس له موضوع وقال الشيخ فى التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية

فرضنا

٤٩

قال بعض المحققين فى شرحه الاول وجود محض غير عارض لمهية اصلا
وانما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ و فصل القول فيه بما نقله
يفضى الى التطويل و قال فى الشفا كل ماله مهية غير الانية فهو معلول
وساير الاشياء غير الواجب فلها مهيات تلك هى التى بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية
له و ذوات المهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم و ساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التى
لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولى انه مجرد الوجود
بشرط سلب ساير الزوايد عنه ان الوجود المطلق المشترك فيه
ان كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب
بل الوجود لا بشرط الايجاب اعنى فى الاول انه الوجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا
ما كان الكلى يحمل على كل شىء وهذا لا يحمل على ما له زيادة وكل
شىء غيره فهو زيادة و قال المحقق فى شرح الاشارات كلما لا يدخل
الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون نفس مهيته او تمام مهيته فالوجود
غير مقوم لمهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا الا لغيره
على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده

من غير

من غيره و المقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات الواجب لا الوجود
المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى
هو المبداء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم مهيته هى انيته اقول يتلخص مما نقلناه ومما
تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقته الواجب عندهم هو
الوجود البحت القايم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر ×
بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة
التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه مخصوص
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث
لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية
لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك و ذوق المتالهين منهم
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقى بالوجود بل ذلك الوجود للواجب
له علاقة معها مصححة للاطلاق المشتق عليها كما فى زيد متمول و
ماء مشمس وكان فى لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت
ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود ولم يكن نفس الوجود موجودا
بذاته لانه يستحيل قيام الشى بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا

لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود
المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو
اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا
(اي حصص الوجود)
موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت
معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على
نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي
مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا لكان لا يحقق
ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فنحن لا نتحاشى عن ذلك
بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقيهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع
فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود
القايم بذاته والقايم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني
فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له ويظهر ذلك بان نفرض الحرارة
قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة
وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي تصدر عنها تلك
الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما

بحث وجوديه

هو لغيرها

هو لغيرها فيكون ناعتة له فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرضنا
الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا او مضيئا
لا لضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القايم بغيره فانه موجود
لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة في اطلاق
اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد
ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على
غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب
الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته
من حيث مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق
عندهم وجود قايم بذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه
الوجود المطلق بخلاف غيره كما فالوجود المجرد الذي يحق ذات الواجب
يقتضي بذاته صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى
هو صدق المطلق عليه وهو صحيح سواء كان المراد باقتضاء
هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشهود ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا الا باقتضاء

مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر

فهو في ذاته

الغير على نحو ما قالوا الجوهر قايم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير
او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان
الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية اولا
فان ذلك مما يتبادر النفس الى فهمه ثم اذا انتهت النوبة الى
التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين
الوجود اولا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه وكانهم
يتسامحون في الاول الى ان يتبين جلية الحال وامثال ذلك كثير
في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لان المتبادر
على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه
من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه لا هو
منها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه
بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه
من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد
غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه
هو الآن السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة ادعوا
في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة
وتكممها بكميتها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط

الذي

الذي يرسم في الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك
من النظاير وقد عثرت بعد ذلك على نص من الشيخ يشيد اركان
ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال لذاته موجود فانه اذا
اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون موجودا
فالطلق واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته
على القسم الاول وهذه القسمة لا يقتضي ان يكون ما هو من قبيل
القسم الثاني معناه معنى الوجود او ليس كذلك بل نعلم ذلك
بشيء خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود
بذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد امعنا
في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحدب على
الطلاب ازالة غشاوة الارتياب عن ابصار اولي الالباب و
عرضا لمعتقد الحكماء على اذهان الاصحاب وعذري في تكثير النقول
في هذا الباب انه لولا تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين في
هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب
والمحول في العقيدة لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود
والموجود فلو قيل هذا القائل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود

او الموجود فانهما كان نحو لا يكفي في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان
يكون الوجوب دائما كجنيه نسبة المفهوم الى دليل ولا جوازه ايضا
وان التزم جوازه فلا محذور فيه   والا يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن الخ فان قلت لا محذور في كون العدم الخاص للممتنع ممتنعا
لذاته بل هو كذلك في الواقع قلت مراده بالعدم الخاص رفع مطلق
الوجود عن مفهوم مخصوص على التقدير المذكور يلزم ان يكون
ذلك العدم ممتنعا لذاته مطلقا اى ذهنا وخارجا فلا يصح انتسابه
الى شيء اصلا اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى شيء بديهة هذا وفي
بعض النسخ والعدم الخاص للممكن وهو اولى واظهر وبما ذكرنا من
الجواب يندفع ما يقال انه يلزم من ان الشارح خلط امتناع وجود الشيء في
نفسه بامتناع ثبوته للغير فان اللازم على التقدير المذكور كونه ممتنعا
في نفسه ولا ينافي ذلك ان يكون ممكن الثبوت للغير كما في عدم الممكن
او واجب الثبوت له كما في عدم الممتنع   فاين هذا من ذلك
اقول افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء
اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى
الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو

العدم الخاص م

مصرح به

مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا
هو مراد المجيب لا ما حمل الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى
فيه افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون عارضا له حشوا
محضا   يلزم ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين اقول
لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب موجود بذاته يعني ان حقيقته
المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود
بحت باعتبار موجود بحت باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كالا
يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته
فليس هناك الا هوية بسيطة تعرضها في الاعتبار نسب مختلفة
تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب
عليه الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود
كما انه باعتبار ان ذاته منشأ لذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم و
باعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة
والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال
واجب الوجود علم كله باعتبار وهو بعينها قدرة باعتبار وهكذا

عين الوجود الخاص القائم بذاته ح

انه ممتنع فرض الشركة متعين وباعتبار م

لان شيا منه علم وشيا آخر منه قدره حتى يلزم التركيب في ذاته ولان
شيا فيه علم وشيا آخر فيه قدره حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية
فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها الا يبقى هنا احتمال آخر وهو ان
يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة
معتبرة في هذا المقسم ومرتبة الوجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين
فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا يخرج من
القسمين الاخيرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحده فتامل
ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله التي هي حال الواجب قد تقرر بما ذكر
معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات
عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية و وجود ولذلك يشك
في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ريب في ذلك عدم زيادة
الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى مرتبة
في الموجودية اقول هذه القسمة المثلثة بكون قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من
وصفها بمنع الخلو من وقوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال
في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون ترديد الشيء

بين نقضه

بين نقضه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات
الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم منه ان يوجد بمعنى ان الامكان
اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق الخ فيه بحث
اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود و امتناع العدم ملحوظين
بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق
المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل
المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين ولا يخفى
ان تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل بالحمل
المتعارف والاولى ان يقال اراد نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته
في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على
مطلق مفهوم آخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين
بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء
عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى
اوليائه اذلال فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه و
معنى الاهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال
على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو

وقد يجاب بان مراده

واهانته بالنسبة الى الولى وانت خبير بان التصادق الكلى فى المطلقين
لازم من التصادق الكلى فى المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود
صيبه ما استناع عدم تلك الصيبه وبالعكس كان كل وجوب الوجود
امتناع العدم وبالعكس فلا فرق فى ذلك اصلا بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق فى مثل هذا لا يتوقف على الاضافة
الى ذات واحده فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وبعج احد
المتعاملين خسران الآخر واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك مما يعقل
فى محل النزاع اذ كان هناك شئ يكون بالقياس الى الوجود وجوبا و
بالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان لقائل ان
يقول فى المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد
الاشعار به فالقصد معتبر فى مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان
معتبر فى مفهوم الاهانة فلا يتصادقان والاطلاق فى مفهوم اهل العرف
ربما يكون على طريق المسامحه فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال
سند فالكلام عليه غير مفيد قلنا ان نقول بل كلام السيد السند منع
وما ذكره فى صورة الدليل سند والاسهل فى مثل ذلك هين والجواب
ان هذه المناقشة لا يجدى كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور
الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء

وذلك المفهوم ان سيد آن للاستحقاق متغاير ان متضادان فانه مع
ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظا
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما فى عرف اللغة ويكون معا
القصد شرطا لا داخلا فى مفهوميهما او موضوعين بازاء المجموع
المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح فى المقصود
اقول فيه ما مر ايضا اقول فيه ايضا ما مر تحقيقه واعترض عليه انه
ان اريد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم
يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن
الوجود انما يحصل بوجوده فى الموصوف ووجوده فيه فرع
وجوده وقد فرض معدوما وما نتصفه بالسواد والبياض
وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة
كما سيذكره الشارح فى شرح قوله لزم امكان الواجب لانه
ما يذكره هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة
فيه كما هو سبق من الشارح فى بحث ثبوت المعدوم لانا نقول اللازم
هو دون الالزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة

الوجود

كيف
معدوما ولو جوز
ذلك لزم تجويز كونه

سفسطة ظاهرة

الثابتة بين فسطرحتى يستغنى عن البرهان فى ابطاله فلما قام البرهان
على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض
ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما فى اتصاف المتخيل بالصفات
المتخيلة وكلامنا فى ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر
الآثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت فى الاتصاف
فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء
من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة ويجى ما يقرره
اذ لا يمكن ان يق لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا اقول بل يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف
على موصوفه اعنى الممتنع والموقوف على المح مح ولما كان وجود
الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه حيث
يتحقق على تقدير الوجود كما ظهر ولا مانع ان يمتنع كون الموقوف
على المح لذاته محالا لذاته غاية ما فى الباب ان يكون محالا
بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول مع انه
ممكن فى نفسه يتوقف على انتفاء الواجب وهو مح لذاته و
دعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة
وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف

ثم الى

اقول
ثم الى ان تقوم البرهان عليه لانه صفة لا يخفى ان الحال قد
يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية الكبرى ممنوعة
فان الصفات قد يكون عدمية اقول تحقيق ذلك ان معنى
الاتصاف فى نفس الامر او فى الخارج هو ان يكون الموصوف
بحسب وجوده فى احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف
فى ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك
الوجود فيه مطابق الحكم ولا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى كون الموصوف
فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك
الصفة عنه مثلا مصداق الحمل فى قولك زيد اعمى هو زيد بحسب
وجوده فى الخارج فانه فى ذلك الوجود على وجه يصح للعقل
انتزاع العمى عنه بان يقايس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل
ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا
لوجود موصوفه فى الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة
عنه والحكم بثبوتها له وظ ان صدق هذا الحكم لا يستدعى ثبوت
امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذ لا حظ سلب

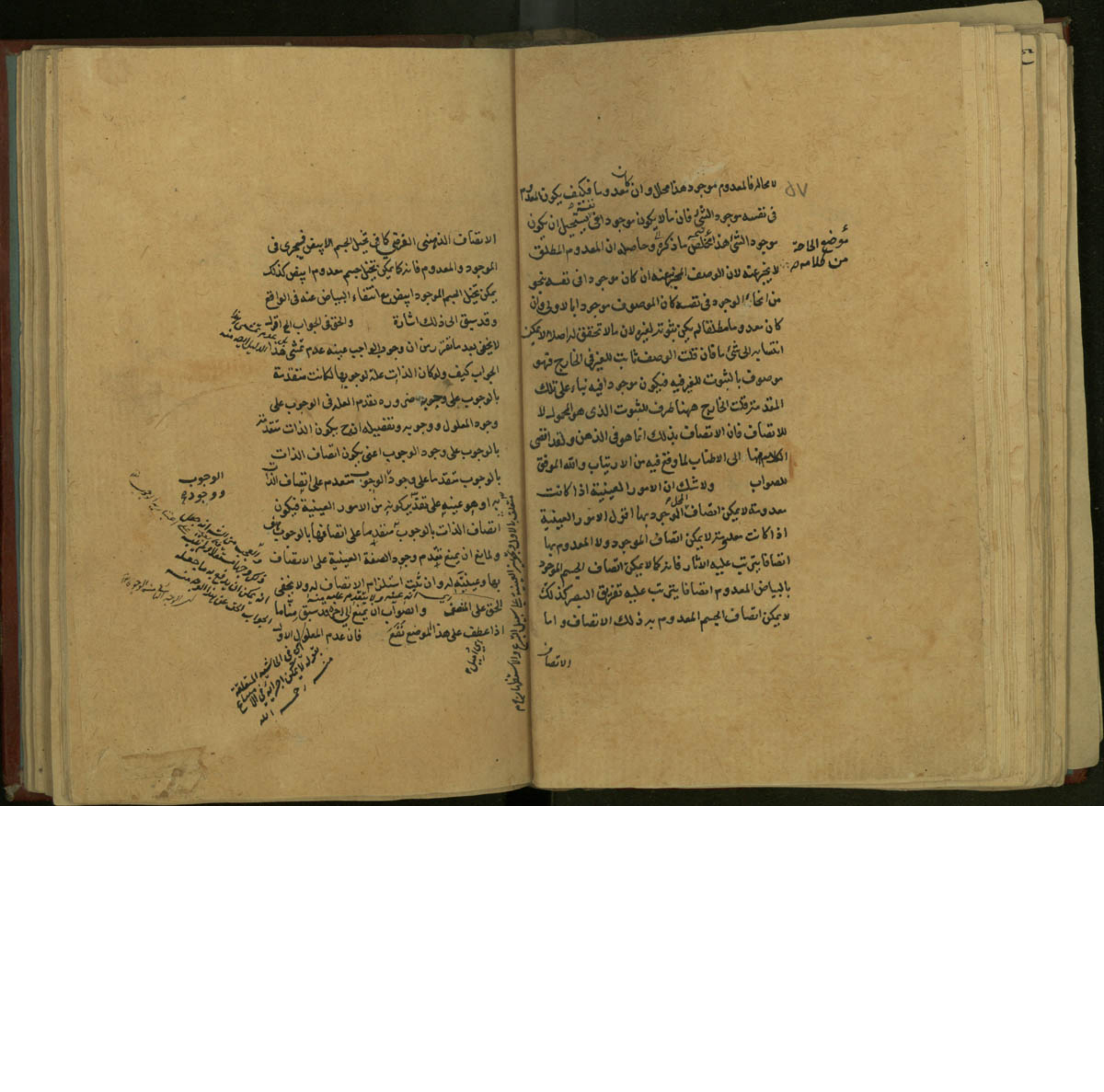
لا يستدعي ر

من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس
على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية
الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدء
لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كونه في الخارج
او الذهن ان الاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في
احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل
ان يكون ذلك الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود
فيه م
هو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا
الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره
من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة
فيه او لا والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع
المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية
وهذا معنى محصل عند العقل السليم لا يبقى الاتصاف نسبة فلو
اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول
مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا
تحققه في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه

لكن الاتصاف

لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه
بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم الاتصاف في الخارج تحقق
الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه
كما مر ان يكون ذلك الشيء في ذلك النحو من الوجود بحيث يصح
ان يحكى عنه بهذا الحكم ويتوجه به الى حاله في ذلك الوجود
فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء
بان ما لا يكون موجودا في نفسها يستحيل ان يكون موجودا لشيء
قلت غرضه ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون
موجودا لشيء وهو حق فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه ولا يخبر به
وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير
متصفا به فيه لا يستدعي وجوده فيه واستدعاؤه وجوده
مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد
الشيخ ما ذكرنا انه استدل به على ان المعدوم المطلق لا
يخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصفه كذا
موجود للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف
موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم
صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود

تحقق الطرفين في الذهن واما [illegible]



لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء هذا تلخيص ما ذكره وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر عنه ان كان موجودا في نفسه بنحو من انحاء الوجود في نفسه كان الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يكن بثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى شيء ما فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذي هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن وقد انتهى الكلام ههنا الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اقول الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما

الاتصاف

موضع الحاجة من كلامه

الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل جسم معدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة والحق في الجواب ان قوله لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبها ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف والصواب ان يمنع الى اخره وقد سبق منا ما اذا عطف على هذا الموضع نفع فان عدم المعلول الاول

الوجوب ووجوده

الخ اقول ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم
يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي اللازمة
بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو
يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول بالامكان بالغير فان
ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما
نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير و
شتان ما بينهما لكان ممكنا لما ذكرنا مبني من ان صفة والصفة
مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه كلام فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب لقايل ان يقول جد لا تقدم
عليه يجب الاتصاف بالوجوب مسلم واما يجب وجود الوجوب
فلا كما هو الحق لا لاهله والجواب ان اتصاف الذات بصفة
في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة
في احدهما الخ اقول قدس في تفصيله كلام ولا باس بان نزيده
بيانا فنقول لا يريب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور
الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج مثلا هو الجسم الابيض مثلا

ثم

متقدم

ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قايما بذاته
وبياضا قايما به وحصل فيه النسبة القيامية وليس في
الخارج الا الجسم والبياض لكونهما في الخارج على وجه يصح للعقل
الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض ×
لمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم
الموجود والبياض القايم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا
الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع
من غير مداخلة امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد
انسان فان مطابق الحمل هناك هو ذات زيد فان العقل
ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد
يكون ذاته مع امر آخر مباين له في قولك السماء فوق الارض
فان المصداق ههنا هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية
في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية ثم واما حمل
العدميات كما في قولك زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود
زيد في الخارج على وجه ليس للبصر مصحوبا اخلاق في الخارج
بذاته فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد

لكنهما

الحال فيه دون البياض

مثال

كما



فقط الا ان العقل يحتاج فى هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد
عليه وهو المبصر والمقايسة بينهما لعدم مصاحبته لبدنه
فهو من حيث انه ليس فى الخارج الا ذات الموضوع يشبه
حمل الذاتيات ومن حيث انه يستند على ملاحظة امر خارج
عن الموضوع والمقايسة بينهما يناسب حمل الاضافيات فظهر
ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون
ذات الموضوع مع مبدا المحمول وقد يكون ذات الموضوع
مع امر آخر مباين له والاول يشمل حمل العدميات كالسلب
ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث فى الذهن
نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها بانها مطابقة
لها من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها بالمطابقة
ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فلا
ما قل بما ذكرنا او من دونه واذا تحققت ما مهدناه لم يبق
لك ريبة فى ان اتصاف الذات بصفة فى الخارج مثلا او
فى نفس الامر لا يقتضى وجود تلك الصفة فى ظرف الاتصاف
ولا فى انه يقتضى وجود الموصوف فيه نعم فى تاخره عن وجود

الموصوف

بشبه ر

لا يستلزم ر

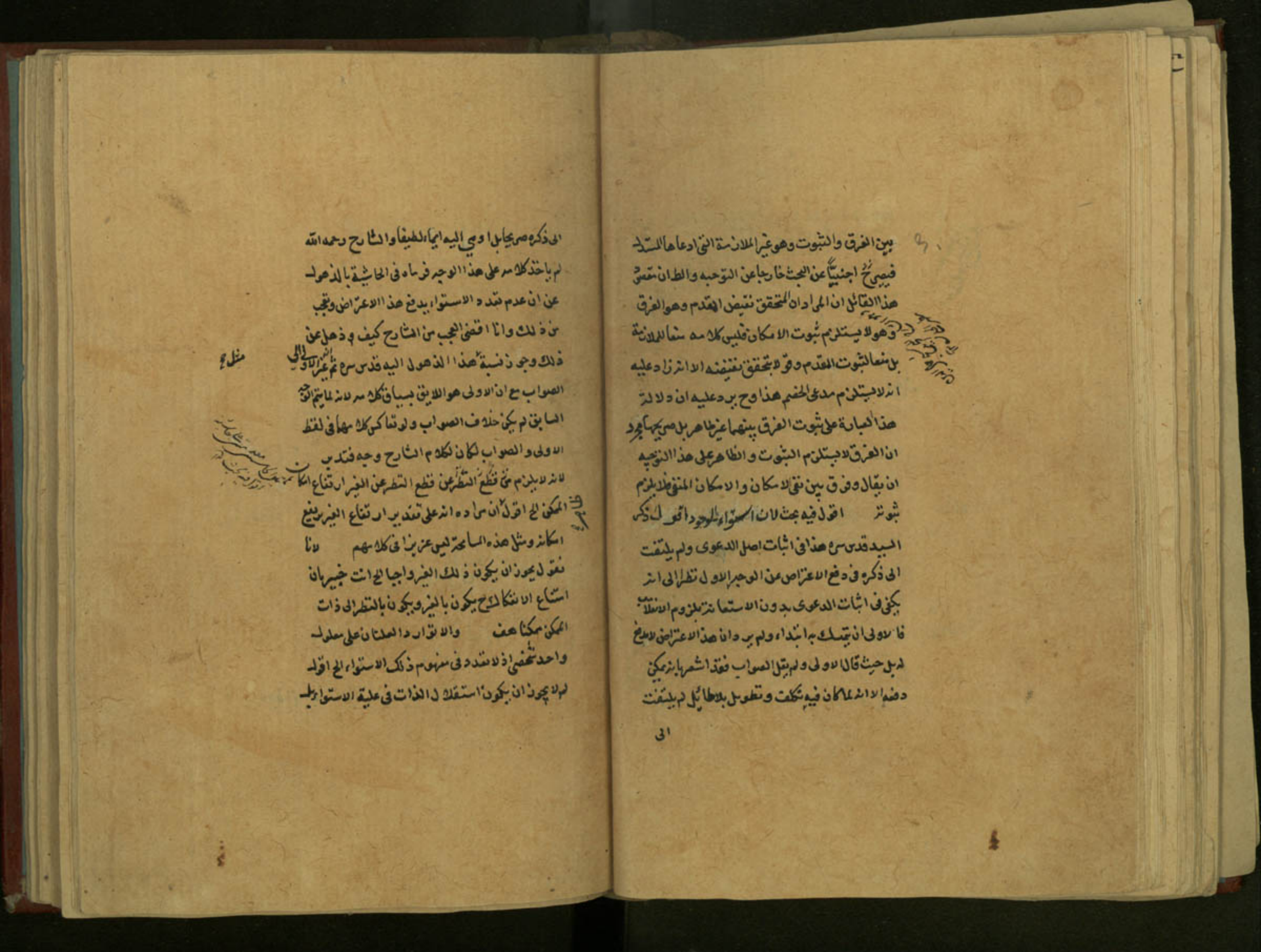
يستلزم ر

الموصوف نظر لانه صفة الخ اقول لا يخفى ان الحال قد
يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية الكبرى
ممنوعة ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة
الممكنة اولى بان يكون ممكنا الخ اقول قد مر ما ينفى بتفصيله ويوجد
فى بعض النسخ بعد قوله لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة هى قوله
اعنى ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين
فى الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب وظاهر ان مقصود
المستدل بقوله فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان
العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك
عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا اذ على
هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو الخلف فالحق ان
المراد بهما الخ فلا يلزم من وجود امتناع العدم وجود امتناع
العدم وجود الامتناع المبحوث عنه ههنا اعنى امتناع الوجود
فلا يتم الاندفاع لانه صريح فى منع الملازمة الخ اقول لا يخفى ان
الملازمة التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق و
الثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة

لو اراده

كل انا نعلم

ان ادعى العموم الخ [illegible]



بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة التي ادعاها السيد
فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود
هذا القائل ان المراد ان المتحقق نقيض العدم وهو الفرق
وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه سندا للملازمة
بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه يرد عليه
انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا وجه يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها مجرد
ان الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه
ان يقال وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم
ثبوته اقول فيه بحث لان استواء الوجود الذي ذكره
السيد قدس سره هذا في اثبات اصل الدعوى ولم يلتفت
الى ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى انه
يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب
فالاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا يدفع
الا به حيث قال الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن
دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت
الى

الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح رحمه الله
لم يأخذ كلامه على هذا الوجه فرماه في الحاشية بالذهول
عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع هذا الاعتراض وتعجب
من ذلك وانا اقضي العجب من الشارح كيف ذهل عن
ذلك وجوز نسبة هذا الذهول اليه قدس سره ثم غير الاولى الى
الصواب مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه لانه لما تم التوجيه
السابق لم يكن خلاف الصواب ولو تعاكس كلاهما في لفظ
الاولى والصواب لكان لكلام الشارح وجه فتدبر
لانه لا يلزم من قطع النظر عن قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن الخ اقول ان مراده انه على تقدير ارتفاع الغير يمتنع
امكانه ومثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم لانا
نقول لا يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا لذاته خبير بان
امتناع الانفكاك يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات
الممكن ممكنا فتأمل والاستواء والعدم بالنسبة الى العلة على معلول
واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء الخ اقول
لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية الاستواء بل

بل اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك
الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد
العلتين المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا
منها علة مستقلة عند الانفراد فاذا اجتمع عدة منها لم يبق
استقلال الآحاد والحق ان هذا المطلب اجلى من هذه
المقدمات كما يظهر للمتامل الصادق فان قيل حينئذ لا يكون
ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء
الغير واخرى الى الغير فلا يزال للغير مدخل في امكانه فاذا لم
يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا لذات او ممتنعا بالذات
وقد تبين بطلانهما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء (والمام)
الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان
فانه يتحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده
وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا
لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علة الامكان كان
الذات مطلقا علة تامة فلا يكون عليته التامة مشروطة
بعدمه وهو ظ فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير (وايضا)

في

في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس
بذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو
اي واحد لا تعدد فيه يجب تعدده وان تعدد افراده
لكنها ليست علة لخصوصها بل العلة هي القدر المشترك
قلت ان اريد بالممكن الذاتي ان ما ليس ضروري الوجود
لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون
انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير
ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا
في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت
ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له
بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية
معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته
علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر
المواد في الثلث اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون و
وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا كذلك



او يكون ذاته علة لسلب الصفى وتبين الذاتيين ولا شك
فى تجويز العقل ان يكون سلب الصفى وتبين معلولا لنوع
ومن ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد
العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد ويمكن اثباته
بانه لو كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو مح
لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على
التناقض وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه
واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيل لان سلب
تاثير الغير فيه اى مغاير لذاته ولا معنى لكون الشئ بسبب
الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته هذا ولا شبهة ان الممكن
بعد ما حقق ان الشئ قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره
مع انه ليس كذلك بحسب الذات يتبين ان مثل ذلك لا يجوز
فى الامكان بان يكون بشرط على حال من احواله ممكنا وبدونه
ممتنعا او واجبا على قياس كون الشئ بشرط مقارنة وجود
العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما
ممكنا

ممكنا ولا خفاء فى انتفاء الامكان الغيرى على هذا الوجه
فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا لابد ان يكون ممكنا فى ذاته
اذ لو لم يكن ممكنا فى ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا
واللازم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث
الاضافة الى ممكن ككونه مبدا لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار
ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير فى الواجب
بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير او الامتناع بالغير
فى الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته
ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتى فانه
الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب
وجود ذاته المقيد به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب
بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذ اصار واجبا او
ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب
وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو
ممكن واجبا بالغير فتامل فى اطراف الكلام تحط بتحقيق
المقام والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا

٩٣

بالغير هو اقتضاء الغير صح

على الوجوب بالغير والامتناع الخ اقول الوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لاضرورتهما
فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع
بالغير ضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما
اقتضاء الغير لاضرورتهما وذلك غلط والشارح اهمل معنى الضرورة
وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير
باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء
الوجود والعدم وليس الامر كذلك على ما عرفت ثم القياس
على الامكان بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان
بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي
لاضرورتهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان
المقصود بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول فلغوا
الكلام الطويل الذي المبني على المعنى الثاني بل ... هو
الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا
اليه من قبل فتامل ولا حلول الصورة في هيولاتهما
لانها مجردة اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة

عن

عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المواد اذ لم يقم برهان
على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل يحتمل ذلك
عقلا كما هو المشهور المنقول عن الامام وسيقرر الشارح
في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في مادة غير جسمانية و
الاولى ان يمثل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها
غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الآخر والمركب من الحال
والمحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها
لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا
يحتاج الى وسط اقول الظاهر ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامها
ولا يكفي فيه لزومه كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض
المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيصح الاستدلال
بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون
الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين
فيستلزم العلم بامكان الشيء العلم بافتقاره فلا يتم الاستدلال

وسيجي لهذا المقام تحقيق فانتظره



في نسخة اخرى

على كون الامكان علة للافتقار   واجيب بان العلم
بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بوجود علة معينة اقول
ان اراد انه مسلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد
على نحو ما يقال في العكوس والنتائج فمسلم لكنه لا يجدي في
المطلوب لجواز ان يكون العلم ببعض المعلولات لخصوصية
يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل
وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بمجردها
العلم المعينة فلا مانع ان يمنعه الى ان يقوم عليه برهان
وكونها معلولي علة واحدة يرد عليه مثل المنع
السابق فتدبر   ولذلك ربما اشتهر من صوت الخشب
فانه يحكم انه ان يكون في طباعها ان حدوث الصوت المخصوص
لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو خشب اذ لو جاز
عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود
ذلك الصوت بدون الخشب فلم يستلزم الصوت عندها
وجود الخشب فلم يتفطن   وعورض بان الامكان صفة
والظاهر ان

والظاهر ان يقول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى
بل على نقيض مدعى آخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف
المدعى عندهم   اجيب بان الامكان متأخر الحقيقة
ان الحدوث كيفية للنسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف
بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية للنسبة مطلقا
فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف
اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث
واما الحدوث فلا يوصف به الماهية الخ اقول هذا
انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة
ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة
كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية
لا يتأخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه وما
قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن
المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف فاقول
مدفوع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى
الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك

الاصطلاح جديد بل هو ساعدٌ في المعنى الاصطلاحي نظيرُ ذلك
ان قدماء الحكماء فسّروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم
فسّر المتأخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد
لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود
لكنه يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن اقول هذا انما
يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل
الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا
لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن او لويته
ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن
اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فيقول
الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية و
هكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف
المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي
اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح
في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا
واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا

على سبيل الاولوية

مرجوحا

مرجوحا فتأمل واقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي
رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم
امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب
الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر وما قيل
من ان الواجب الخ اقول لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى
قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون
هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في
اللزوم لاقتضى عند اعتبارهما اي الوجود والعدم
بالنظر اليهما فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات
ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا
يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا
بالغير وهو ينافي قوله وعروض ما بالغير منها ممكن فلا بد من
تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه
للامكان والثاني اظهر كيف لا واللاحق بالغير لو لم يكن بالغير

فقد انه ليس بالذات لزم الوسط بين الذاتي والغيري
فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح الى اقول ويرد عليه
مثل ما اورد على الوجه الذي اختر عنه لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل
الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان
مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه
فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك
لا ينافي المطلوب بل يحققه وايضا يرد على قوله واذا
جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول
ما كان يقتضي ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات
الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى
ان يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولوية
اولى وكذا اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع
الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي
في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ لم
يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى

الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى ذاته ح

ذاته

ذاته ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان
اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على
سبيل الوجوب ويلوح بادنى تامل ان هذا الوجه قريب
المأخذ جدا مما اختر عنه قوله وان لم يمتنع لتوقف وقوع
الطرف الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا اقول
لقائل ان يقول كما ان الماهية تقتضي اولوية الراجح تقتضي
اولوية عدم سبب المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على
امر خارج من الذات وما هو مقتضاه لابد لنفيه من
دليل ويرد على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا انه
على تقدير سبب وقوع الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان
فاحتياج وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف
المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه
لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد
تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع وهنا وقوعه
معه تارة وعدم وقوعه تارة اخرى فان كان وقوعه
بمجرد ذلك الرجحان يلزم الى اقول الممكن ما يكون وجوده

الطرف ح

وعدمه نظرا الى ذاته لجاز ان لا يجوز وجوده تارة وعدمه
اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم
من استلزام وقوعه تارة وعدمه اخرى لمحال استلزام
امكانه لذلك الخ لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم
الامكان وايضا هذا الدليل لا يجري في الامور الآنية فلا
يثبت به الدعوى الكلية فافهم ولقائل ان يقول الخ
اقول لقائل ان يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا
فان مقتضى التساوي هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز
ان يكون المرجح عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه
بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد
له من مؤثر موجود لهذا احكموا بان العلة الفاعلية ضرورية
في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية
لا يكون علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذه
الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت
احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت
بديهة العقل انما يحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون

ذلك و

ما و

ما وجوده اولى قلت له ان يقول اذا جوز ذلك على
تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي لابد لذلك
من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا لزم
تجويز تأثير المعدوم في الموجود وان لم يكن فاعلا له لم يكن
له فاعل لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا لما سبق في كون الوجود
عين الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود
عن المؤثر الموجود وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير
التساوي ايضا على ما سبق فقوله لما جوز ثم الخ مندفع بان
غرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم
احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها
لم يتمش الاثبات على تقدير التساوي ايضا فمدفوع بان الممكن
الخ كيف لا يكون معلولا لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب
عدمه والموقوف على الغير معلول له وكانه اراد بالشيء الموجود
يعني ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه
بل هو معلول لعدم فيكون عدمه مستندا الى وجود ثم لا
حاجة الى ذلك الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر

٦٨

الموجود بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج
اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج
الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع
اجزائها او ببعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع
فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود
المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا اجوز كون العدم اثر
الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن استناد عدم المعلول الى وجود
المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم
العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة ثم ولو
سلم استناده اليه فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كونه
انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو
معلوم مقرر فلنفرض وقوعه معها تارة الى اقول فيه
مثل ما سبق في الاولوية الذاتية زيادة هي انه بعد تسليم جواز
وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى الرجحان الناشي الى ذات الممكن يمكن
من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك ان يقال انه ممتنع بالنظر
الوقت امتنع تخصص احدهما بالوجود والآخر بالعدم

من دونه

دون مرجح آخر فالمحال انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات
دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من استحالته الرجحان الى حد انتفائهم
الوجوب لان نقيض احدهم الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية
ومن ان تفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل
وايضا يمكن ان يقال ان العلة كما يقتضي رجحان احد
الطرفين يقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان
على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح آخر
ويكون معنى الاقتضاء كما سبق كونه ذلك اولى بالنظر
الى العلة لا يقتضي الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشية من
العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية
وهكذا الى حيث ينقطع تلك الاعتبار كما انه على تقدير
الوجوب ينقطع تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار
و ايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الآنية بالنسبة
الى معلولاتها فلا يثبت هذه الدعوى بالكلية لعلا بلزم

ولا يحصر جريان مثل هذا الوجه في الاولوية الذاتية
ايضا فاحسن التامل

الشر اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج
الطرف الراجح على فرض وقوعه فى بعض اوقات المرجح
دون بعض آخر الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه فى بعض
ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما
فرضنا وقوعه فى جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر
يزيد مرجح فمن البين انه لا يجتمع تلك التقادير باسرها
فى الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية فى
الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا
اعتبارية ولئن سلم فبطلانه ممنوع لانها غير مترتبة بل انما
يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف
بعض آحادها على بعض والاولى ترك ذكر التس لتمام المقصود
بدونه اذ الحاصل انه لو يكفى الاولوية الخارجية امكن
ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية ما
فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول واذا
لم يكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظ
فاندفع ما قيل من ان قولنا الخ ممكن ان يقال المقصود ان وجوب

الفعليات يقارنه جواز العدم فى الجملة كما فى الممكنات
فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره
الشارح فحينئذ يتم اجراء كلام المتن من غير اضطراب
~~حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب~~ الخ اقول لا يرد على
هذا التوجيه الذى مر لان مقارنة اللاحق للعدم فى
الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده
انتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افراده
وهو وجوب الممكنات رجع الى توجيه الشارح لانا نقول
المراد بالوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق كما اشار اليه
والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز العدم فالوجوب
باق على اطلاقه كما فى قوله ويلحقه وجوب آخر الا ان مادة
المقارنة مخصوصة وح فالقضية طبيعية او نختار الثانى
ونقول لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق
باق على اطلاقه والحكم جزئى لا يقال لا يبحث فى العلوم عن
الطبيعية والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المص القضايا
فى صورة الطبيعية والجزئية كما فى قوله ثم العدم قد يعرض

٧٠

وقد صرح الشيخ فى الشفا بان سائر العلوم الحكمية قد يكون جزئيه نعم لا يكون محصله

لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتى وغيرها من التعابير التى لا تحصى ان اريد بها التمثيل لا الحصر بما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان وهلاه الاستعدادى بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هذا القيد للحصر اذ الحوادث عند المص كلها يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده فى بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ممنوع اذ النفس مادى بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب و الصواب ان يقال لم يرد المص الحصر لثبوت الاستعداد فى البسائط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض

ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه آه اقول اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه فهو يكون مادة افتراق الحادث الزمانى عن الحادث الاضافى فليكن القديم الزمانى من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم الزمانى عن القديم الاضافى فتحمل النسبة المذكورة بين القديمين آنفا و تصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف

والخصوص

ان مر ٢٠ وجعل

وجعل النسبة بين الحادثين المساواة فى الصدق فان كل حادث اضافى فهو حادث زمانى وكل حادث زمانى فهو حادث اضافى بالنسبة الى القديم الزمانى ولا يتصور مانع او مع اعتبار شئ معها آه اقول فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما فى الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله فى العلة قلت اذ المركن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شئ من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شئ من الاشياء اذ لا شئ منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة فى نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شئ ما لذاته يوجب امرا من غير مدخل امر آخر معه فى العلية

٧١

له ولا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضى دخول انتفاء المانع فى العلة حيث ان يكون لا بد منها للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه بحرو وغيرها ف كلام الشيخ اقول بل قد صرح بذلك فى آلهيات الشفا فى بحث التقدم واعلم ان هذا التقدم بين الى فان ظم عدهما نوعين من التقدم ولم يتفقوا بعد على القدر المشترك لينحصر التقدم فى الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذى يعلم من الشفاء ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك فى التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبداء المحدود يكون له انه يلى ذلك المبداء حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلى ذلك المبداء الا وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبداء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر

فولك قوله

[illegible]

ولیس

وليس للآخر الا ما له ذلك الاول جعل متقدما فى ذلك الشئ كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس فليس للمرؤوس واما وقع للمرؤوس حين وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذى يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثانى والثانى لا يكون له الا وقد كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده ثم نقل ذلك منه الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذى فيه التفاوت فى كل قسم من اقسامه مختلف شلا فى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا او لا متقدم على الكثير فاصل

قد وقع

اى مداره

الوجود هو المعنى الذى يحصل للمتقدم و لم يحصل بعد للمتاخر او لا يحصل للمتاخر الا و قد حصل للمتقدم و لذلك قال الشيخ و قد حدّه بانه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود فى التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت هناك فى ان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول التفاوت فى ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا اخر من التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد سمى بالتقدم الذاتى وهو التفاوت فى الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعانى التى منها التقدم و ذلك المعنى مختلف فى التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثمة علم انه لا بد فى المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ فى هذا الموضع ولا يلزم ان تكون قرينة نظهر

فان وجوب الثانى من وجوب الاول وفى الاول

جميع ذلك على من راج الشفاء بشرط سلامة الفطرة والتفاوت الفكرة والله الموفق والشيخ استعملها فى قاطيغورياس الشفاء اقول قال فيه وههنا قسم للمتقدم مشهور و ذلك هو المتقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا و قد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع على المتقدم بالعلية و بالذات هذا عبارته وهو ظاهر فى جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا هو المشهور باسم التقدم بالطبع فيكون معناه قد يحمل التقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الاخر من المتقدم بالذات فيكون معناه القدر المشترك بينهما فان اطلق العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص ولعل الشارح تبع المصنف فى شرح الاشارات جعل قوله و بالذات بيانا لقوله و بالعلية و استفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور و اخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ و حمل كلامه على انه قد يقال اى يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه

على الوجه المذكور من التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع

فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص

و بين المعنى المشهور و هو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدناه معاقده لدى المتامل الصادق ولا يتم لذات الابد اثبتها سواء فرضنا لها وجود دائم لا اقول لاحتياج المعلول الى علته اما فى الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او فى ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود اى ينتزع العقل من تلك الذات كما هو ذهب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثانى نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذى يجعله الاولون اثر العلة على انه نفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة وسنعرض لتحقيق الحال فيهما والمقصود ههنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير و اما على الثانى فلان جميع العلل حينئذ يتوقف عليها الذات غاية ما فى الباب ان الجزء محتاج اليه فى الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه فى وجوده دون آخر فسمى الاول علة الذات والثانى

علة الوجود كما سموا لازم المهية باعتبار كل الوجود من لازم المهية ولازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الخ فالسابق بالرتبة اما نفس المبدا المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعنى الوقوع فى المرتبة يشملها قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء المتقدم فى الرتبة على الاطلاق هو الشئ الذى ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد و اما بعد المطلق فذاك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب اليه لان اجزاء الزمان متساوية الخ اقول فيه نظر اذ هذا بعينه ينفى ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان فى الوجود الخارجى على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة فى الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا بحدى نفسها لان كون احدهما

الشارحون

بحيثه والآخر بغيرها لا يستند الى المعية المشتركة ولا الى
التشخص بعينها ذكر في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما
في التشخص المفروض بناء على ان التقدم على فرض وجودها
فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود
مستند الى العلية على ذلك الفرض وليستند الاختلاف
في العلية الفرضية الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء
فمدفوع بان ذلك الخ اقول لعل غرض هذا القائل ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها في
التقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف
فهما نوعان متغايران غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد
كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول متقدم عليه
بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع
وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان
لو فرض ان بينها ترتبا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك
الاعتبار ففيها ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه
عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم اقول السبق
بالرتبة هو عبارة الخ اقول قد مر ان اختلاف انواع التقدم
باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك

المعنى

متقدم

ثم

المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ او اقرب من المبدأ وفي الزماني
غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم
بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم
يجامع المتأخر كان ذلك من حيثية اخرى هو نوع آخر من
التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر لوجب
ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني فهو
حق لا انحصار سبقها في الزماني واما ثانيا فلان انقطاع
السؤال الخ لا يخفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم العقل
بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض بلا شك اذا
لاحظ العقل بعونه الوهم الزمان الممتد قد يتوهمين
مثلا على الوجه الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم
احدهما بخصوصه على الآخر حتى لو قيل كان تلك الحادث بعد ذلك
اليوم والاخرى في ذلك الاخر انقطع السؤال وعلم ان
احدهما امس بالنسبة الى الاخر والآخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظ لا بخصوصه بل على
وجه آخر فالمناقشة المذكورة مؤاخذة لفظية اذ الغرض
ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ

بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه
او يرتسم عليه في الخيال على ما يحكي بحقيقته مثلا اذا لاحظ
الانسان زمان كونه في شغل معين تخيل بمجرد هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد
زيد كان مع ذلك المعين اكتفى بذلك ولم يتوجه لم كان
ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين
بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم الى وصف
الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المقصودين بخصوصهما
ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا اوليا اقول لو كان هناك
واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت
وذلك ظاهر لان بداهة الاتصاف لا ينافي السؤال بطلب اللم
والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط الخ اقول قد علمت المعنى
المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل عن
الشفاء فلابد ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك
غير حاصل في الشرف وان اريد به معنى آخر فلابد من بيانه
ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب
للتقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان
وكون المتقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره يجعل عده قسما

بجانا

الجزء

اصلا

بجانا او الامور التي لها علاقة ما باقسام التقدم مصححة للاطلاق
التقدم عليها بجانا او لا ولو وجد بتخصيصه من بينها بعدم قسما برأسه
وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون لها تقدم بالزمان عليه
لا ان لا يكون لها تقدم عليه بالزمان اذ لا منع من اجتماع
عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات و
الشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث
العنصرية فالاولى ان يقال على هذا يدخل العلة
المعدة في التقدم بالطبع ويخرج عن المتقدم بالزمان
فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر
البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة
للتقدم وح فلا خلل في التقسيم الاول ايضا واما المعية
الزمانية عند الحكماء والمعية الذاتية عند المتكلمين الخ لما كان
الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد
غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة
واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم
في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق
المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما

قوله

اقول انما يلزم

قوله والثاني المعية الزمانية عند المتكلمين

المعية الزمانية الحقيقة فلابد ها من تقييده فيه ولا على اثباته
فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها
في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل يتحقق المعية
الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم
ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية
الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد وغاية ان ذاتيهما
تقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما
لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها ان المتكلمين لا يحصرون
السبق الذاتي الى ما كان الظاهر منشاء وهم القائل ان انحصار
السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية
فيها تعرض لنفيه والا فلا توقف للاعتراض عليه فتدبر
وذلك لان الاحتياج الى العلل الموثرة اقوى واكمل من
الاحتياج الى الباقي لان الاحتياج اليها اصلي وري في كل معلول
بخلاف غيرها فلا قد يستغني عنها بعض المعلولات وانما
لانها تجعله يفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف
غيرها قلنا مسلم فيه ثم في ترتب كون الترتب المترتب عليه
الكل على ذلك اذ نحو تفي هذه الشدة الى فيكون

السبق

السبق فيها اثبت وادوم فيكون اولى واقوى هذا بعد تمامه
يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون
السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا
بالتشكيك على المقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض
الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون
المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم
السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر
ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق
الذاتي اقوى لانه يكون لسابق ذلك المعنى حيث ليس
للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة
ممتنع على ان يكون المرتبة قيد الوجود وظهر فائدة للظرف
للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن وكذلك
في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى مما خرمن هذه الحيثية
لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق
في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون
اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون خط اذيد من
خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون
سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما

بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكر قوله واما الاشكال في القسم
السادس يمكن ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرها
عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون عارض اما اذا جعل
عطفا على عارض فلا لانه لا يصحب عليه فيكون المعنى بعارض
زماني او عارض مكاني او غيرها والقسم الاخير اعم من العارض
الغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات
لكن الظاهر انه ليس مقصود المصنف من تفصيل هذه المعاني
من بين اسباب التقدم ركيك على تربيعه كلاما خاليا عن
فائدة يعتد بها لان محصله ان التقدم اما بسبب المعاني
او بغيرها اي شيء كان احدهما وهو المسمى الى قد يقال
على الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو
مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول
لامتناع الخلو عنهما يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع
الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان
فيهما لزم السلب وعلى هذا المعنى قوله في القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يجوزوا ذلك
فيهما فلا بعد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر الزمان
واما اذا اعتبر فهو يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم السلب

العرض

الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي
وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث
الزمانيين والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل
يمكن ان يجعل القرينة على هذا العناية بما ذكرناه من ان غرضه
ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان
آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك ولا شك
ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث
بهذا المعنى مكشوف ولا يحتاج الى لم يكتف الحكماء بذلك
لان معنى الحدوث عندهم المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف
الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية
لو قالوا بذلك لعوقوا المعنى المتعارف من الحدوث عليه
بمجرد اصطلاح وقال الحكماء في بيان ذلك الى ما زاد
الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك على ان قال المعلول في
نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه وتوجيهه ان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا

بالكلية وكان الاطلاق القدم

عليه م

ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة
سنح لى فى هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما
كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة
الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها وبرد عليه مثل
ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى
ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن فى تلك المرتبة
الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى
للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود فى تلك
المرتبة قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده
فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك
السلب بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من
انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس
بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا
عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال كما
ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم فى زمان وجود المتقدم
فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم

لانا

لانا نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى
ذلك الزمان والا لزم خلو فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض
وهو محال واما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم
اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف
الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شىء منهما
فى تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد تلخص
من ذلك البحث ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الامكان
الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان
فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا ثم
لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده
كما ادعيتم لكان متقدما عليه بالطبع اذ التقدم الذاتى
منحصر عندهم فى ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية هنا
فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه
المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللائقة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها
فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بدخول الامكان الذاتى فى العلة لكن لا يمكن اجراؤه
بعدم

فى القدم الذاتى يمكن ان يقال لو وجد القوم الذاتى لكان
حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون
موجودا فى مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف فى
تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت مما سبق فى تحقيق
الحدوث الذاتى قادر على حل هذا وامثاله فتبصر
ويمكن ان يقال ان هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه
ولا يجدى المناقشة بان العدم عبارة الى المناقشة متوجهة على
عبارة الشارح الاصفهانى حيث قال لو كانا عقليين يلزم
المتم بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل
على امتناع وجودها فى الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما و
الثانى بط والا يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل
وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثانى
بط والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان ذلك
لا يجرى على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا فى
فى الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحى
فلا محيص عنه الا بان يراد بهما ههنا هذان المعنيان
وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا

يصح

يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اورد
على ذلك الشارح واجاب عنها بما مر وتسامح فى مخالفة الاصطلاح
وظاهر لفظه وهو ما ذكره هذا الشارح بعينه فلا ايراد عليه
اقول وفيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج الى الاجزاء
العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما
الاول فظ واما الثانى فلصحة الحمل فوجودهما واحد
فهو ما بما وجودهما غير هويتهما وايضا قد ثبت ان الواجب
لا مهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا يحلله العقل الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود
اذ لو كان له مهية كلية لم يكن من حيث انه مهية موجودا بل
احتاج الى امر آخر به يتحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين
مهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج
اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون علته نفس الهوية
او غيرها وكلاهما مح على ما فصل فى مقامه والحاصل ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشىء آخر اصلا سواء كان جزءا له
او معروضا اذ على التقدير من يكون وجوده وصفا
لغيره بمعنى انه يكون هناك شىء موجود وكلما هذا شانه
فهو ممكن كما مر وتذكر هناك المقدمات السالفة فى

تحقيق كون الوجود عين مهية نفعك جدا وايضا
لم لا يجوز ان يكون مركبا الخ اقول لا يرد هذا على الدليل
الذى اورده كما لا يخفى فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
محصلة اقول ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب من
قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى
انها مهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الى ان يتبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب فى ذاته
عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء العناصر التى هى اجزاء
المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف
مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر فى الصورة احتياج المحل اليها
اما فى وجوده او فى تحصيله نوعا كما فى الصور المواليد
فان اجزاء العناصر عناصر محتاجة اليها فى تحصلها تلك
الانواع اعنى انواع المواليد وان لم يحتج اليها فى وجودها
وتحصلها بحسب انواعها انفسها لزم امكان الواجب
اقول افتقار الحال الى المحل اما فى الوجود كما فى الاعراض
او فى التشخص كما فى الصور والاخير لا ينافى وجوب الوجود
لما هو يتبين بما ثبت من ان تشخص الواجب عينه
اغاد لك اذا كان المفتقر اليها المرء خارجية الخ اذا كان

الوجود

اجزاء ٧

لان الحال مفتقر الى المحل ٧

الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا
كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار
ثبوته فى نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا
امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده فى نفسه
فغير وارد عليه ما اورده وايضا فافتقار الوجود
الخ هذا بحسب الجليل من النظر اى من ظاهر العبارة واما
على التحقيق فالذى يحقق ... كونه عين المهية كما هو التسليم
ولا يقتضى امكانه كيف ولا معنى لوجوب الخ قد
عرفت حقيقته اقول ويمكن ان يجاب بان المحوج
الى العلة الخ كل ما يغاير الشئ فان ثبوته لذلك الشئ او اتصاف
ذلك الشئ به او كونه هو اى ما شئت فسمه امر لا يستغنى
عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما
فى كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل
بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر
فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود
الواجب عينه حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان
غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم
تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار

الواجب الى الغير فان اتصاف الاربعة بالزوجية الى
آخره اقول اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة
بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علته
فى ذات الاربعة ولا يجرى ذلك فى الوجود لما مر اذا تمهد
هذا فنقول الخ اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود
غيره لا يكون واجبا بذاته ولهذا قال بعض المحققين
صفات الواجب تع لا يكون الا اثار الراقية اذا كان استلزامها
لكونها من لوازم الذات فهى واجبة لغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم تكن ومن هنا علم ان ما ذكره
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يمكن
ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء الذى نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف المهية به اما لكونه
اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شئ بالوجود
او لكونه اتصاف تلك المهية بالوجود [illegible] يكون منشاء
الوجوب خصوص المهية وبعود المحال لانه لا يقال خصوص
المهية معتبر فى خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل
فى منشائية الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا
لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على

خصو

تلك ٧

خصوصيه المهية كان وجوبه متوقفا عليه فى الجملة فلا يكون
واجبا لذاته فتامل او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
الخ اقول فان عروض الوجود للمهيات مستند الى الواجب
فانه الموجد لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون
بانتفاء علته وينتهى الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو
ضعيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للمهيات
هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الاعراضه
المهيات التى يصلح معروضات لها فيكون انتفاء العروض فى
الوجود الواجبى لانتفاء المهية التى يمكن عروضه لها والجواب
عنه قد مر مستقصى اقول اشار الى ما ذكر فى بحث المواد الثلث
عند قوله وقد يوخذ ذاتيه فيكون القسمة حقيقته من ان
هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلى وقد مر منا كلام عليه
وتحقيق الحق فيه فاين الفرق اقول الفرق ما بينه بقوله
والحاصل الخ وهو ان المهية انما يتصف بقابلية الوجود
الخارجى بحسب الوجود العقلى ولا يمكن ان يتصف بفاعلية
بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشئ ما لم يوجد فى الخارج
لا يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجيه فى قوله لا يمكن
ان يكون فاعلة بصفة خارجية عند وجودها فى العقل ما يعم

معروضة ٧

عروضه ٧

نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف
بالقابلية بحسب الوجود العقلي وحصول الفرق ان قابلية الوجود
الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي و فاعلية الوجود
الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان
اتصاف المهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل
كما بينه واما الثاني فلان لا يمكن ان يكون علة الصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط بحكم البديهة فتامل وهو غير موجه
لان للناقض ان يقول الى هذا غير موجه لان الناقض مدعي
وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان
ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة
بالفرق ليس وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل
فيها وايضا ان قوله والحاصل الى صريح في ما وجهه به صاحب
المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية
والفاعلية الا انه بالغ في السند و نعم تحقق الفرق هنا
لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور
ان للمهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني
على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط
به لكان الفاعل والقابل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود

فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم
ولعل مراده ان كلامه مبني على تصوره انه يلزم من كون المهية قابلة
للوجود ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها
فاعلة له و ذلك تصور فاسد لما ذكره مفصلا فتدبر
فان فرق في ذلك الى اقول بعد ما سبق لا يحذو رفي الرجوع الى
الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب آخر ولا نافية لمعنى
تقدم العلة على معلولها الى هذا خبط فان الكلام في علة الاتصاف
بالوجود الخارجي واذا كان للمهية باعتبار وجودها في العقل
علة فاعلية لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود
الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل و ذلك
بين والجواب ما مر اقول الجواب ما مر ومدار الجميع
على توهم ان الوجود الى لعل هذا القائل حاول التنبيه على
ان ما هو غير الوجود فهو اذا خطر ببال انه لم يجب له الوجود لذاته
وانما يجب له بشرط انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود
العلة فكلما له ذات مغاير للوجود ينسب اليه الوجود نسبة
الامور الخارجة الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين
الوجود القايم بذاته كما ستعرفه تفصيله فلا تخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجود الى انما يلزم ذلك لو كان معنى

العقل م

كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه مهيته وكيف
يتاتى عن عاقل ان يقول كل من العلم والقدرة والارادة مع
اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته
مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجي تفصيله
انشاء الله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شي مما ذكره
ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود
المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود
المطلق المقول بالتشكيك تع عن ذلك والوجود
الخارجي من المحمولات العقلية لا حاجة الى القيد ولعله اشار
الى انه المحتاج الى البيان دون الذهني قوله اقول هذا
الكلام الى الظاهر انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات
الثانية ارادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصوره
اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بالموصوف او قيام الشي بذاته وكون هذا المعنى الاعم فرادها
الوجود موجودا اذ الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا
هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق والظاهر ان موضوعه
المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مباديها
وايضا عدوها من اقسام لوازم المهية في بحث الكليات

يكون خ

معقولا ثانيا
لا ينافي كون

امر ح

قولهم عوارض لا يحاذي بها في الخارج المراد بالعوارض
الخارج المحمول وح نقول الشي والممكن ونظايرهما من
المعقولات الثانية مع وجود افرادها في الخارج ولئن
سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا
المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المتبادي فلا نم ان كون
مبدا مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له
فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم
عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار
تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد
موجود الخارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في
الخارج مطلقا لوجود بعض افراده قوله فكيف يكون
الوجود المطلق من المعقولات الى اقول هذا المفهوم من
حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من
حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
حصصه العارضة للمهيات في العقل و موجود في ضمن
الفرد القايم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني
ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه باعتبار الذي هو به معقول

المبدا ل

ثان كالحصص فى شانا لنا على ان صدق الوجود المطلق على
الواجب لعله صدق عقلى اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج
لتوقف على كونه موجودا فى الخارج بناء على المقدمة المشهورة
ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافى كونه معقولا ثانيا كما مر
اولا و لا كذلك الوجود الخارجى الخ لما ثبت ان الوجود الخارجى
لا يمكن عروضه للمهيات فى الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه كما مر ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه فيه مدخل وذلك
يستلزم انه يصح عروضه له بايهما وجدت لا من القسم الثانى ايضا
فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه
عارضا للمهية من حيث هى لا للمهية الموجودة فى الذهن بمعنى
ان الوجود فى الذهن ليس قيدا فى الموضوع بحيث يصير القضية
وصفية لا ينافى كون عروضه فى الذهن بمعنى ان الوجود الذهنى
مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب فى القسم
الثالث ان يكون المعروض هو المهية المأخوذة مع الوجود
الذهنى ويلزم منه ان يكون المعروض فى القسم الثانى هو المهية
المأخوذة مع الوجود الخارجى ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر
فى القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود
نعم يبقى الكلام فى نفى كون الاتصاف بالوجود الخارجى

بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضى تقدم الوجود الخارجى
عليه كما مر بما لا [illegible] فى الحاشية والحاصل ان الوجود فى
الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها فى العقل والا
لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم
ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية عند وجودها فى العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجى يعرض للمهية فى نفس الامر
لا فى الخارج هذا كلامه وقد سبق منا الكلام على ذلك ويرد
على قوله والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها
انه لا يلزم كونها موجودة فى العقل قبل قيام وجودها فى الخارج
وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا اذا لم يكن عروض المطلق
والخارجى فى العقل كما صرح به اولا ولا فى الخارج كما صرح به
ثانيا فكيف يكون عروضهما فى نفس الامر وهو منحصر فى الخارج
والذهن فان زعم انه نحو اخر من الوجود فيصير القسم الاول
ما لخصوص الوجود بحسب نفس الامر فيه مدخل والثانى ما لخصوص
الوجود الخارجى والثالث ما لخصوص الوجود الذهنى ولا يلائمه
ما ذكره من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين
فيه مدخل كما لا يخفى على الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية
فى الوجودين اذ لا مدخل لهما عموما وايضا شمل المحدود الذهنى
فى

ذكره لازم على تقدير الاتصاف فى نفس الامر كما مر والتحقيق
كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل من المهية ويصفها به
ومصداق ذلك الوصف هو عين المهية وقد عرفت الفرق
بين المنتزعات الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم
بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا
قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض
لمحالها اما اذا كان المراد ثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب
من التحليل او المطلق الشامل له فلا فان قلت مجمع هذه المنتزعات
معقولات ثانية او بعضها وبم يميز بعضها هو ما يكون الاتصاف به
بحسب الوجود الذهنى ثم لا اشكال فى كون الاتصاف بالكلية
ونظايرها بحسب الوجود الذهنى ولا فى ان الاتصاف بالعمى
والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجى اذ الوجودان شرطان
للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء فنقول وجد فى الذهن
فصار كليا ووجد فى الخارج فصار فوقا او اعمى لكن فى
نفس الوجود من اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط الوجود
الذى هو طرف الاتصاف تقدم على الاتصاف ظهر انه لا اتصاف
بالوجود الخارجى ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود فى نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على

يتمايز ما هو منها
معقول ثان عما
ليس قلت
بل بعضها ح

نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك
الوجود فيلزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجى فانه منتزع
من المهية الموجودة فى الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر
فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان
يكون المهية فى ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض
وظاهر ان المهية فى الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى
وكذا فى الوجود العقلى ايضا مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن
للعقل ان يأخذه غير مخلوطة بشىء من العوارض وهو فى هذا
الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا
النحو من الوجود ظرف من الاتصاف به وهو نحو من انحاء
وجود المهية فى نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم
على ساير الاتصاف فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول
ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا
النحو فى هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتأمل ومن هذا
التفصيل يتبين ان عروض الوجود فى نفس الامر ليس
كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير
لها بل متقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه
ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك تفصيل يضيق المقام عنه

وكذا فى الوجود فى نفس
الامر مخلوطة به بحسب
نفس الامر ح

كما لا يخفى على ثواقب الافهام وليس كذلك فان
الاتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر اقول اذا كان
اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو ح او في الذهن
فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانية ثم نقول اتصاف شئ باخر في نحو من الوجود
ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم
ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس
الامر والا لعدم على نفسه او بتسلسل وان لم يجب تاخره لم
يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي
هو طرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك
الوجود عن الوصف والمهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي
عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود في الذهن ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود ح يوجد
المهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في
نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود
في نفس الامر ايضا فليتامل جدا والموصوف بالوجود

الخ والموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو المهية الموجودة
في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فان وصف
الوجود عرضي وقد عرفت منشاء الاشتباه واذ تحققت
ذلك انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات
الثلث من المعقولات لانا نقول ما ذكره الخ الاليق
بترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو
في الصور الثابتة وليس ثبوت الصورة ولا لاثبوتها
فيه عين الصورة الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع الذي صورتي
النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة الثابتة
فنقول بعد التنزل لا ريبة في ان اللاثبوت ليس عينها
فلا يلزم الاجتماع عين احد النقيضين وصورة الآخر
وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع الخ قد
عرفت تحقيقه وما على تحقيقه فلا نعيدها اي عدم
المعدوم مطلقا القرينة على هذا التفسير قوله تقسيم باعتبار
فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله يصح الحكم الى
قوله ولا تناقض فان هذا انما يلايم المعدوم لا العدم اذ لا
فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم
من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه وح يجب

في العقل

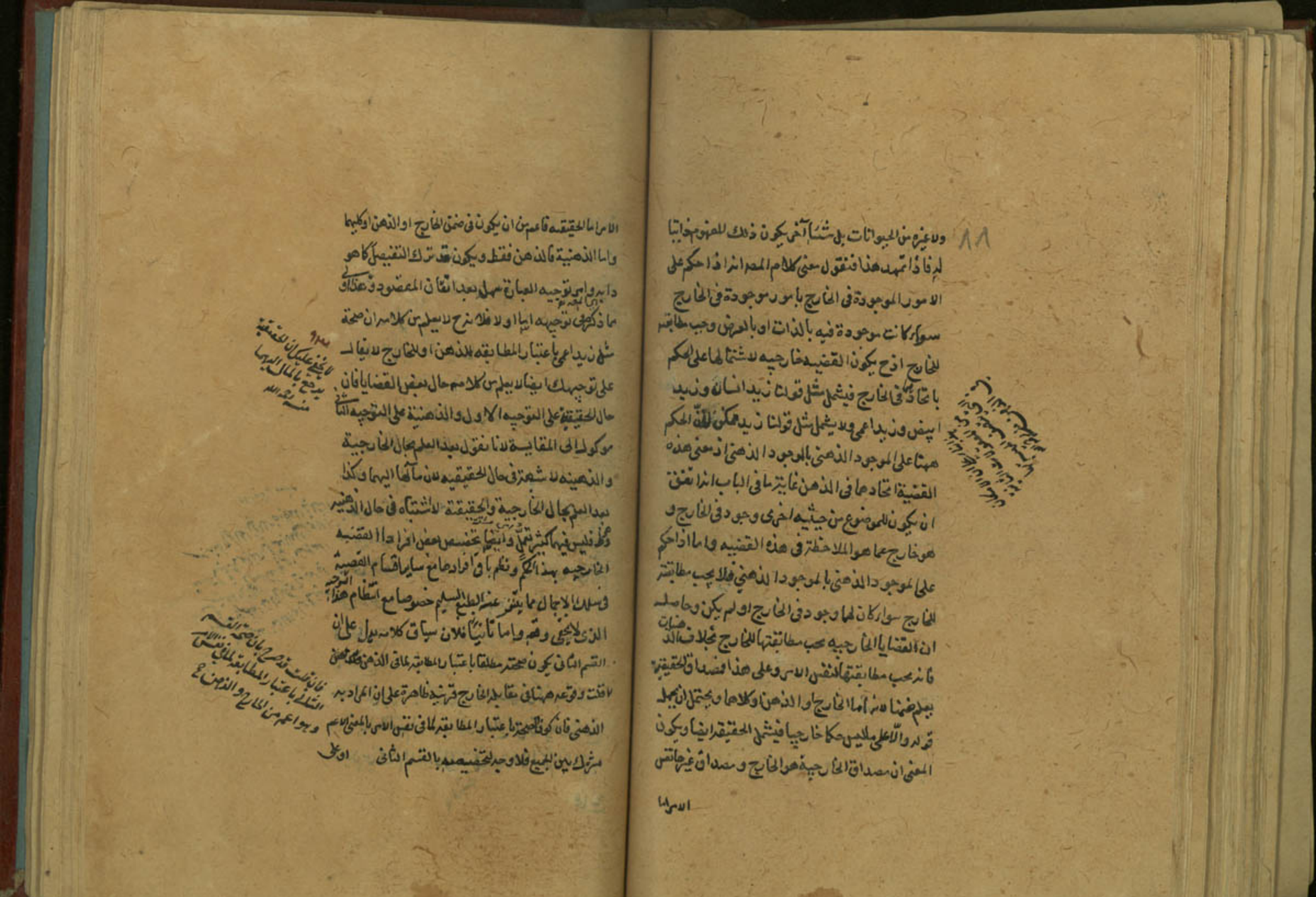
ان يحمل الخ ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
فان اقسام الموجود في الخارج اليها لا مدخل له فيه وكذا المطلق
لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا بالموجود الخارجي وفيه
نظر لانه اما ان يراد انقسام بحسب فرض العقل او بحسب الواقع
والثاني باطل اذ الشئ لا ينقسم الى نفسه ونقيضه في الواقع
وان امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول لا حاجة الى تخصيص
الموجود بالذهني كما في النسخة الاولى اذ غاية ما يحتمل
ان يجاب ان المراد بالموجود في الذهن ما هو معروض الوجود
الذهني من المهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا في
الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود
في الذهن وغير الموجود فيه بحسب الواقع فالانسان الذي
هو موجود في الذهن في الواقع منقسم في الواقع الى الانسان
الغير الموجود فيه هذا والاظهر ان يحمل الانقسام في العقل
فيصير مؤدى النسختين واحدا يعني اذا كان الحمل
ان تعقل معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون
كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا
مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق

فتدبر

فهو متحقق في ذاته اعم من ان يكون موجودا في الذهن ح

بين الاعمى والابيض في ان مفهوميهما منتف في الخارج وفردها
موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر
تحكم والجواب بان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص
والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان
موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فانها
اذا قيل موجودة كان معناه ان افراد ماخذ اشتقاقها
موجود فح مفهوم الاعمى ليس موجودا لا اشتقاقا وافراد مبدائه
غير متحققة لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق
انه اذا وجد فرد ما كان مهيته موجودة بوجوده
بالحقيقة واما عوارضها فانما تكون موجودة بوجوده
باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات
اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فتكون الذاتيات
موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض
فلذلك يقال الانسان لا بشرط شئ موجود في الخارج
حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد
زيد ليس في ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده
الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان فانه زيد
في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا

لمعدوم



ولاغيرهم من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك للمفهوم ثابتا
له فاذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المصنف انه اذا حكم على
الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة في الخارج
سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته
للخارج اذ ح يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم
باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد
ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم
هنا على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معنى هذه
القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه اتفق
ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج و
هو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واما اذا حكم
على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته
للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن وحاصله
ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات
فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وعلى هذا فصدق الحقيقية
يعلم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن وكلاهما ويحتمل ان يحمل
قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون
المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس

الامر اما

الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او كليهما
واما الذهنية فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو
دابه واما توجيه العبارة بهذا الوجه فلان المقصود في عدا
مما ذكره في توجيهه ايضا او لا فلانه لا يعلم من كلامه ان صحة
مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يقال
على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان
حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني
موكولا الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية
والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان مآلها اليهما وكذا
بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية
وكذا فليس فيها كثير تعمق وايضا تخصيص بعض افراد القضية
الخارجية بهذا الحكم وترك باقي افرادها مع ساير اقسام القضية
في سلك الاجمال مما ينفر عنه الطبع السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه
الذي لا يخفى وجهه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان
القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهن
لاقت ووقوعه هنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به
الذهني فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم
مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني او على

الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن اول لما كان الامكان من
المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا
الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر الخارجي
والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي فقط او على الموجود الذهني
فقط كما اشار اليه انفا لا يقال اذا حكمنا على الامور باعتبارها
مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني
بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين
ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي
فقط وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود
ذهني فقط وعلى الاول يعتبر في صحته المطابقة للخارج
وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم
على الامور الخارجية مثلها ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبرا متحدين بحسب الوجود
في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية
مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها فليتدبر
واما الحكم بالامور الخارجية على توجيه الشارح
لا يعلم من كلام المصنف ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة

للخارج او الذهن بل لا يعلم حال مثل قولنا زيد اعمى وانما يعلم
من خارج كما صرح به في التوحيد في التوجيه ما وجهناه به
والمراد بالحكم في هذا المبحث الحكم بمعنى ان يكون الطرفين موجودين في الخارج
من خلاف كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج
ولا دخل له في هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين
لا مدخل له في كون السالبة خارجية اصلا حتى يكون له دخل
في كون المعتبر في صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة تكون
خارجية ومعتبرا في صدقها المطابقة مع الخارج سواء وجد
طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح
في البيان الا لفرد من القسم الثاني اكتفاء وعلى هذا فلو حمل
الحكم على الايجابي ظهر صدق المنفصلة اللزومية ولو حمل
على السلبي لم يصدق اللزومية لما علم من ان المقدم لا دخل
له في التالي حينئذ وان صدق وكذا لو حمل على ما هو اعم لان
المقدم لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض مواد صدقه
وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو
اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي لا يقال لا دخل
للمقدم في التالي بعد التخصيص بالايجابي ايضا لتحقق التالي
بدونه في مثل زيد اعمى حيثما حينئذ اعترف به الشارح لانا

الا تفاقية

حينئذ

٩٠

نقول الثاني هو وجوب التطابق كليا كما صرح به وذلك لا يتحقق
في الموجبة بدونه واما في السوالب فوجود الطرفين
لا مدخل له في ذلك الوجوب اصلا نعم يصدق ذلك الوجوب
مع انتفائهما هذا غاية توجيه كلام الشارح فتامل فيه ليظهر لك
ما فيه ولو علل تخصيص الحكم بالايجابي بان كون الطرفين موجودا
في الخارج يخصص الايجاب بالخارجي فيصدق الملازمة الكلية
اعني وجوب مطابقته للخارج ولا يخصص الحكم السلبي بالخارجي
اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفيها في الخارج كما
في قولك لا شيء من المثلث بمربع ولا شيء من الانسان بحجر فانهما
يصدقان مع وجود طرفيهما في الخارج لكان اولى والاشكال
النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين
في الخارج ويرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا
لا يتوقف على ذلك على زعمه حيث صرح بان زيد اعمى قضية
خارجية مع اعترافه بان المحمول غير موجود في الخارج والجواب
ان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلي يتوقف على وجود
الطرفين بعد وقوع ذلك بخلاف النسبة السلبية فان كونها
خارجية على هذا الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين اصلا قوله
دال على صدق الشيء على آخر الى ان اراد ان صدق الحمل الايجابي

متوقف

متوقف على وجوده في الخارج فمسلم وان اراد انه يتوقف لزوما انه
متوقف على وجوده فيه فممنوع والسند اتصاف الهيولى
بالصورة كما مر والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات
الصورة دون الاتصاف او ان المتقدم هو الاتصاف بنحو ما
وهو اتصاف ذهني والاتصاف في الخارج انما هو بالصورة
المتشخصة وهي متاخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع المنع
وان كفى في دفع النقض كما مر بل لا بد هنا من اثبات المقدمة
الممنوعة والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا
وهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف ونقول هنا
قوله المطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان اراد المغاير بالذات
فممنوع وان اراد مطلق المغايرة الشامل للاعتبارية فمسلم لكن
لا يلزم منه ان يكون الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني
بالذات بل نقول النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها
من حيث هي موجودة في نفسها وان كان تحقق وجودها في نفسها
لوجودها في الذهن فانها من حيث وجودها في نفسها وتفصيله
ان النسبة اذا وجدت في الذهن لها وجود ذهني سواء كان ذلك
باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلاثة مثلا او بدون
اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل

نحن قد اشرنا الى دفعه فيما سلف

لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع
واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه
ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان
وجوده في الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمل فهو من حيث
انه موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل
والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه
في هذا الاعتبار الثاني هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من
ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور الا ان
امرا آخر وهو عدم صلاحية الوجود الخارجي اقتضى ان يكون
ذلك الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقة
لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج
ايضا كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود
في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا
في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله وايضا فانهم
قالوا الى قوله وهذا تصريح منهم بمغايرتهما لان معنى كلامهم ان المعتبر
في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن
من حيث انه في الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني مع قيد فردا من افراد

الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا
فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون
في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما
في الخارج ولا لما في الاذهان وذلك لان مرادهم بالخارج
ههنا ما يقابل الذهن مطلقا فاذا لم يكن الطرفان موجودين
في الخارج لا يكون صحته بمطابقته للخارج بهذا المعنى وهو ظاهر ولا
لما في الذهن بل لمطابقته لما في نفس الامر وان كان وجوده في نفس
الامر في ضمن الوجود الذهني على ما عرفت انفا ولو وقع في بعض عبارات
القوم ان صدق الحكم بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية
المراد منها بالخارج عن النحو الفرضي من الذهني لا عن الذهن مطلقا
كانهم تركوا في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل وان
كان في العقل بمنزلة الموجود في خارج العقل ولا مشاحة في الالفاظ
بعد ظهور المعنى واشعارهم في عدة مواضع بتعيين المراد وقد عرفت
المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين الخ فتثبت
ولا تتبع الاهواء المختلفة والاوهام المضلة والله ولي الرشاد
ومنه العصمة والسداد وقد ذكرنا وجوه بطلانه فلا نعيده

نحن ايضا لا نعيد جواب ما ذكره ويمكن الجواب عنه الى انه
غيرها انه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات
كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق للمعاني التي
فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب وان كانت
مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ بل وان لا يكون
مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة للصور وليس مدركا لها
عندهم والحافظ يخزن المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون
شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي
هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند
مجرد قايم بذاته فيكون العقل عالما بها لانا نقول هذا
انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه
حصول التصديق به ممنوع والحاصل ان الخزانة انما يحفظ
المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها
ولا يلزم منه حصول التصديق بها فتامل واعترض ايضا
الجواب الاول ممنوع فان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات
كما مر تفصيله بل يكون بعينه فيكون صدق الخبر

اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا
بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في التعريف وهذا تكلف
مستغنى عنه بما ذكرنا على ان في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا
ما يفهم ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق
وانما هو الحق يعني انه الواقع لا المطابق للواقع ولا كذلك
علم الواجب نعم ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق
لا باعتبار المطابقة بل بمعنى آخر يتجه عليه انهم فسروا الصدق
بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب
ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل
على ما نقل عن ارسطوطاليس آنفا وان اراد انه عين نفس
الامر فلا حاجة في صدقه الى اعتبار المطابقة يتجه عليه بعد
الاغماض عن ظاهر تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف
ما وضع من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ ح يكون الواجب
والمبادي باسرها نفس الامر لا يقدح في مقصوده
اقول لان مقصوده ان العقل متصور لكل شيء وقد جعل التقسيم
والحكم دليله على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم
وكذبه واما ثانيا فلانه بعد ما تبين الحق لا يخفى انه يجوز
كون الامر ما ذا هو بثبوت ثابتا باعتبار غيره ذي هو بثبوت ثابت



باعتبار لا يندفع هذه الشبهة اذ منشأها ان صدق الخبر بمطابقته
للخارج فيلزم ان يكون لكل من المتمايزين صورة ثابتة في الخارج
وظاهر انه لا يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة
في الخارج باعتبارها وذلك الحكم ليس كذلك اصلا وانما يبين ما هو اعم
منه واما ثالثا فلان الحق لك ان تقول المتمايزان ان هما
مفهوما الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين
هما ثابتين في الخارج فنقول هذا القائل فيكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما
غير ثابتين في الخارج وكانه رام بذلك الاختصار في العبارة
ادماجا المقدمة وبطلان التالي في عبارة واحدة كانه قال
لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين
وهذا على ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح من نفي الطبائع
الكلية في الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم في توجيهه ان
هذه القسمة لما كانت في الخارج داخلا في القسمين او احدهما
فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم [من وجود المفهوم وجود جميع افراده]
وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا
وقوعها

وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا
فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب
الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان
صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص
هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور
فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى يتعلق التصديق فافهم
بل لا يكون هناك حمل حقيقي اقول بل لا يكون هناك حمل
اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة وتكرر
ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي وتفصيله ان
الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس
واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين
من امر واحد في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية
فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل
اخرى وح لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمعلوم واحد
فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك
والمدرك فان الادراك السابق الزائل لا مدخل له في
صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب
الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمعدومة

عنها ولو كفت الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى
التصور الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد
هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثانى تصور النسبة
ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عنده
فى المفهوم بل فى الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك
قائل بان القضية التى محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة
فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن
هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ
مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا
يحتاج اليه ههنا فتحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها
بالقول الى غير ذلك من المفاسد واظن ان الفطرة السليمة
يكفى مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة تقتضى
المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة
ولا يبين فان قال انه يتصور كون المدركين بذاك فقد
يرجع الى التغاير بين المدركين ومعنى الحمل اتحاد
المتغايرين مفهوما الخ قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملى
وهو الذى مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه وهو المراد
ههنا ولذلك صرح باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب

بهذا هو المدرك

الذات

الذات فانه متعلق الحكم اعنى وقوع النسبة وقد ترك
القسم السلبى اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه
يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول و
الذات بالموضوع كما هو المعتبر فى المتعارف قيل
يرد عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير فى المفهوم
والوجود والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمله الشارح
على ما صدق هو عليه ليندفع ذلك ونحن نقول ما لم يحقق
الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحد
فان معنى كون الشئ صادقا عليه كونه هو باحد انحاء الاتحاد
فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا قلت ج وب متحدان
فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق
عليه ج وب مما ينقل السائل الذات ان كانت عين
كل واحد منهما لزم حمل الشئ على نفسه او غيره لزم اتحاد
الاثنين ولا ينحسم مادة الشبهة الا بان يقال انهما متحدان
فى الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتى تحقيقه اذ لا اتحاد
الخ اقول لا يلزم انه لا اتحاد بينهما فى الوجود اصلا فان الاعمى
مثلا موجود بوجود ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد
فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث

لأن حمل القابل الذات على الموصوف وكذلك اعتراض عليه

متحدا

قوله

انما عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وعنى من
العوارض الصادقة عليه باعتبار انه منك الامور بالعرض
الصادقة عليه باعتبار الى تلك الامور بالعرض فهى
متحدة معه فى الوجود يعنى انها موجودة بوجوده

وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك ينسب وجوده

بالعرض ومصداق ذلك فى مثل الاعمى كونه انتزعت منه
وفى مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد
فى الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى فى الدار مثلا
اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله
ان معنى الهو هو مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح
به المصنف فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى
فان الاول اتحاد بالذات والثانى بالعرض قال الشيخ
فى الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال فى شئ يقارن
شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع
ومحمول عرضى كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد
وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع واحد
كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض
ان كان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان
فى محمول واحد عرضى كقولنا الثلج والجص واحد اى فى البياض

اذ عرض

اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول
ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضى الغيرية من وجه ما
اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة
لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية
والجنسية فكذلك الحمل حتى يجرى فى جميع اقسام الوحدة
التى يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم
بالاتحاد فى الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال
فى المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوع ثم
الاتحاد فى الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة
كما فى حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احدهما
والآخر موجودا بالعرض بالمعنى الذى اشير اليه كما فى حمل
الاعتباريات عليها فلا حاجة فى تحقيق معنى الحمل الى ما قيل
ان الحمل فى الذاتيات بمعنى الاتحاد فى الوجود وفى غيره بمعنى
الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة
الاتصاف بمبدا او الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد
فى الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا
قيل شئ ج ب فان اريد مطلق الاتحاد صدق باى نحو من انحاء
الوحدة يوجد بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا
صدق بكونهما متحدين فى الوجود سواء اتحدا فيه بالذات

فلذلك قد تخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد فى الوجود ح

نحوه

او بالعرض وان اريد به الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتا للآخر او بالنحو العرضى ح



لم يصدق الا باه بكون احدهما عرضيا للآخر وربما صدق
الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئي جزئي
صادق بالاعتبار الاول وكاذب بالاعتبار الاول و[illegible]
وكاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم بالضرورة
صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان
كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري
فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري
لانه لا يتصور الخ اقول اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا
فقد حصل فيه الزوج وسائر ما يصدق عليه بنحو من الانحاء
كما في الاربعة فزوج وعدد وغيرهما فوجودها وجود تلك
المفهومات الصادقة عليها نعم ليست تلك المفهومات
باسرها موجودة فيه بالذات وهذا لا ينافي وجودها
مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض وجهة الاتحاد
الخ اي جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده والمحمول
وحده كما في المثالين الاولين وقد يستوي نسبتها
الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع
هو زيد بجملة اباه والمحمول هو زيد اعتباره في الطرفين
ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيا كانك قلت زيد الذي
اذ ذكرته اسبق يحقق اتحادهما في زيد المذكور ثانيا في خارج

الذهن

الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث
هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المص قد يكون احدهما
يشمل القسم الثالث ايضا وما يلزم الخ قيل يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل الخ وانت
خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وربما يجري
دعواه بسلب الصحة من الحمل فلا يرد عليه ذلك على
ان لنا ان نقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح
في غرضه الذي هو ايقاع الشك في الحمل والا لم يكن
الحمل صحيحا اي صادقا فالشبهة انما ترد على حمل الوجود
باعتبار صدقه فتدبر قلنا ممنوع الخ اذا ثبت ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين
فثبوت الوجود للمهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها
في نفسه فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء
على ما قيل من ان ثبوتها للمهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم
الوجود الذهني على الوجود الخارجي ولا مخلص عنه في
الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل
عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للمهية قبل وجودها
وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف يتجه قول المص ان

هذا القسم ايضا ح

مقدما في هذا الزامية فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام الى قوله هذا الزامي لكم فلنا ان نقول ح



اثبات الوجود للمهية لا تستلزم وجودها قبل وجودها على
ما وجهه به الشارحون ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا
اليه سابقا من ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته
في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او عن ثبوته في نفسه
قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان
يخالفها لحاجتها اي الى الوجود حتى يكون موجودا واستغنا
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان
وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود
وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في
موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض
وجوده في موضوعه هو وجود ذلك وقال فيها ايضا
فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض
والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض
والجسم هذا ابدا ان قال اذا سئل هل الوجود موجود
او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود
حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجودية هذا
كلامه وملخص مضمونها ان نسبة الوجود الى المهية ليس

كنسبة

كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة
بتلك النسبة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود
المهية فيكون حصول الوجود الخ فان صدق يقتضي
كونها غير موجودة ونفسه يقتضي وجودها لامتناع الحكم
على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار
الصدق لكنه ليس بشرط الخ اراد بالسلب ههنا اللاوقوع
لا الانتزاع كما في العبارة السابقة وفي قوله هنا الانيا فضان
السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة
اعلم ان ارتسام الخ هذا يدل على تردده في
هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة له
الى التزام كون البحث عن العدم تطفلا كما في فواتح
الحواشي وهذا ما الجانا اليه هنالك من تجويز بعض الاحتمالات
التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام والحمل والوضع
الخ اقول يشبه ان المص اراد ان قوله الموضوع والمحمول
على افرادها بالتشكيك اطلاق للمبدا واراد
المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى
بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع
على افرادها بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف

والمهية بصيرورة نسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها

٩٨

قوله وهو ما لا يكون له وجود في نفسه الخ على قول
من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم
والفرس والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة
عنده بل ما صدق هي عليه واما على التحقيق فالثلثة
الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان
بالعرض بوجود ما له اتحاد فيهما بوجه ما عرضي كما عرفت
غير مرة بقي قيل ما سماه موجود بالعرض الى قوله الموجود
بالعرض ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا
اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات
وعرضياته موجودة بالعرض قال في الهيات الشفاء الوجود
للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا و
قد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي
بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات انتهى وتحقيق المقام انما
بالعرض مطلقا انما يقال في ما لا يكون موصوفا حقيقة
بذلك الشيء وذلك جار في سائر الاتصافات كما افاد
في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا
علمت الحال في الاين والوضع فاحكم بمثلها في سائر

الابواب

الابواب فانه يقال ان الشيء مثلا يتسود بالعرض اذا
كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يقارنه او يخالطه
او جسما هو عرض فيه او جسما هو هو بعينه في الموضوع
وليس هو هو بعينه في الاعتبار فلوس كقولنا ان البناء
اسود فان السواد ليس موضوعه جوهر مع البنائية
بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل
للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس هو موضوعا اولا
للتسود بل موضوعه الاول شيء فيه لا كجزء وهو السطح
فان السواد تعتقد ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح
يوجد للجسم انتهى كلامه وقد سبق ما نقل عن الشفاء في
الاتحاد بالعرض واعلم ان الشيخ صرح بان النفوس الغير
المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك
بالعرض هو ما لم يحقد في نفسه مقارنة اينا اولا او وضعا
اولا او كيفا بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا
تبدل لذلك الشيء حال ينسب اليه كانت له بالعرض وجعل
ذلك على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض
هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه
لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محول فيه

كالحركة العارضة للاشكال يقال لها انها اسود مثلا منه رحمه الله

في الحاشية المعنونة بقوله اذ لا اتحاد هناك الخ

الارادية



فقد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع لاجل حركته
ما هو فيه حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة التي
كان يقع عليه الاشارة منها او يقع له وضع آخر بالقياس
الى الجهات كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيه
حافظ لمكانه والثاني اذ لا يكون من شأنه ان يكون له اين
ووضع وان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك
بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم بجسم بل مقارنة
شيء من الاشياء الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او
في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة تختص بها الاشارة
الواقعة الى ذاته ويصير له الحيز كاجزاء الجسم فيصير
له كالاين للجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان
آخر تبدلت الجهة المصاحبة بالاشارة واذا حصل له وضع
آخر تبدلت حال جزئه فقيل انه قد انتقل في الاين او الوضع
هذه كلماته ملخصة بحسب الحاجة واقول لما كان الاتصاف
بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون
النفس المفارقة متحركا بالعرض بعلاقتها متعلقة بالجسم
المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم
او بينه وبين الاعراض المخالطة لمادته على انه قال في جواب

سوال

سوال من قال لم كانت النفس يقال انها تتحرك بالعرض في
الاين ولا يقال لها انها تسود بالعرض باسوداد البدن
ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض
صح اطلاق هذا وذلك اذا كان السواد في العضو الاول
الذي فيه النفس بعينه وان كان احدهما ابين او اوقع
في العادة ولكن ظهور نقلة ما فيه النفس ان كانت منطبعة
فيه اكثر من ظهور سائر استحالاته وذلك لان الناس يحكمون
بان الجسم اذا انتقل عن اصابة اشارة زال ما معه فصار اليه
اشارة اخرى تخصه ولو كان الشيء غير محسوس ولا يوجبون
التسود الا لقابله ولعله ايجاب التحيز عندهم لكل شيء لا
يوجبون بموجود لا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف
به الامران عند الجمهور لا انه سبب غير واجب فمقتضاه
غير واجب الى هاهنا كلامه ولك ان تقول كما ان ذلك غير
واجب فكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين الذين
ذكرهما ايضا غير واجب فان ما يقتضيه وهو انحصار المتحرك
بالعرض فيما اليه اشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور لا
يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين
فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين وكذا لا يطلقون

الاسود بالعرض على النفس كما اعترف والحق الذي لا تكلف
فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر فيما له علاقة
معينة نعم التعارف الخاص والعام قد يخصه في بعض
المواد ببعض العلاقات كما في الصورة المذكورة واما حركة
النفس المجردة بالعرض فليس مما يابى عنها التعارف فانك
تقول تحركت من ههنا الى هناك وكذا غيره من صفات
البدن ينسب الى النفس نعم يصح سلب التحرك بالعرض
على الوجهين الخاصين من النفس لا سلبه مطلقا ومن
تضاعيف البحث علم ان التجوز في الموجود بالعرض في نفس
الاتصاف وظاهر ان الحال في صورة الوجود الكتبي في حمل
المدلول له بالكتابة وجودا لا في نفس الاتصاف نعم لو وصف
زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه
في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا
او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في ان تقسيم الموجود
الى الكتبي مجاز وان اقسام الحقيقية اثنان لا غير فالمح
لا يقولون بانعدام الاجسام هذا بناء على نفي جزء الصوري
للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب
المتكلمين ظ وكذا على مذهب المص حيث قال بان حقيقة

وفي صورة الوجود اللفظي في حمل المدلول له بالعبارة وجودا م م م

الاجساد

الجسم

تبع م

الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تنعدم حال الانفصال
ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد
الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه
تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصور
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال
النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة دون انتقالها
الى بدن متألف من عين مادة هذا البدن وصورة
هي اقرب الى الصورة الزائلة فان سميت ذلك تناسخا
فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعاني
لا في الالفاظ يعني لو صح بقول لو تم هذا لزم ان لا يوجد
المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكر
وهذا اظهرهما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ
في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء
وقتا ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم
ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم
فليكن الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث
ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن سبب كذا في الحدوث

اعادة المعدوم لقائليه

النقض م

المعاد ل

والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالف الا بالعدد
فلا يتميز عن ج في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دونه
ج فان نسبة آ الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة
التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم
يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر
فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج
فهو نقيض هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه
بل يقول الخصم انما كان لب آ اذا صح مذهب من يقول
ان الشيء يوجد فينعقد من حيث هو موجود بعينه
ذاتا ولم ينعقد من حيث هو موجود بعينه ذاتا لم تفقد
من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان
يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم
ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان كان له آ هو الموجود
السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد
منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان
المحمولان الاثنان توجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد
منهما غير متحد مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او

ذاتا

ويبقى من حيث ذاته ... لم يفقد

يكون قدر

ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا يجب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه
ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من
عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين
والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من
حيث الذات في حال العدم وهو باطل لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود الاول فهو
عين النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير
متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والظ
ان ذلك مقصود المص وكلامه مظنة الانطباق عليه من
غير كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات

المبنية على ما قرره ونعم يبقى ان يقال ان المعدوم في الخارج
يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فتحفظ وحدته
بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود
الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل
فتامل والجواب انه لا معنى لتخلل العدم الخ اقول معنى
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه وسابقا
لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة
يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم
على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو مستلزم
تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو محال بالبديهة وهذا
بحذاء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالذات ومن هاهنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان
تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه
يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به
فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء

مسبوقا به

ومن هاهنا تبين

الوجود بشخصه اختلاف

واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الذات بديهة فانا نعلم
قطعا ان الشيء الواحد يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود الخارجي بكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب
الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية ليست نسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز
ذلك لا فرق بين المهية والوجود في جواز الاعادة
قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود في نفسه
معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ثانيه
معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا حدوثان اما بل
واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية
وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه
هو الاول ثم قول من يريد ان يبحث عن هذا منهم
بقول الوجود والصفة لا يوصف ولا يعقل وليست
بشيء ولا موجودة وان الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل
الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزم ان فرض الاعادة
للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما
هو معاد وليس له حالتان اصلا قول محقق يفضح البحث
المحصل هذا لفظه ولما كان الشيخ يدعى بداهة المدعى

يجوز

ولا وقتان

صفة

لم يبا ل بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة
المنع وايضا لو تم الدليل الخ لا يخفى ان الذات مستمرة
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه
بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه
باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني
واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء
مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث
هي فانها مستمرة فتدبر حيث صدق على شيء واحد الخ لم
تظهر من تقريره وحدة الجهة وانما تظهر بان يقال لو جاز
اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم
من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة لجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض اقول المعلل اراد بالعوارض
المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير
المشخصة لا يدفع احتياج الزمان الى زمان آخر لان ذات
الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير
وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان اقول اما
الاول فقوله لم يجيء قوله كان المبتدأ في زمان سابق
الخ قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت
من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم

لما كان

لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية
والبعدية الى زمان آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك
الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات
فاذن يكون الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت
السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من
المشخصات وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان
الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها
في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول حق فيكون
الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة
وهو المط فتدبر اقول يمكن توجيهه بما يندفع
عنه الجواب بان الخ اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد
الزمان الى آخره وانت خبير بان اثبات الشيء في هذا ما قال م
التقرير مبني على كون تقدم المبتدأ على المعاد زمانيا مع
كون ذات المتقدم والمتأخر واحدا فلا يكون ذلك

التقدم الزمانی ذاتیا بل لو قوعه فی الزمان وفی التقریب
الاول لمبنی علی ان التغایر بین المبتداء والمعاد لیس بالمهیة
ولا بالوجود ولا بالعوارض المحضة بل بالقبلیه والبعدیة
واذا لم یکن القبل والبعد متغایرین بالمهیه والوجود
والتشخص لم یتصور القبلیه والبعدیه فیه الا لوقوعه
فی الزمان فکان وقوع المبتداء فی زمان سابق والمعاد
فی لاحق فی هذا التقریب لازم من فرض الاعادة فکذلک
فی التقریب الاول فهما متساویا الاقدام فی عدم ابتنائها
علی المقدمتین المتنافیتین وقد عرفت اندفاع الاول
ایضا عن التقریب الاول فانا قاطعون بان زیدا
الموجود الی الحل من حل الزمان من المشخصات اراد
ان لزمان وجود الشیء بوحدته الاتصالیة مدخلا فی
تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حیث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم یبق التشخص آو ان لآلات الحدوث
مدخلا فی تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا فی حفظ
ذلک التشخص بشرط اتصاله من حیث هو زمان الوجود
فلا یلزمه هذه الشناعة ویبقی المنع المجرد ثم لا یخفی انه
لا یتوقف الدلیل علی کون الزمان علی الوجه المذکور مشخصا

بل لو

بل لو کان لازما لما هو المشخص لتم الدلیل ایضا ویحکی انه
قد وقع هذا البحث الی آخره رایت فی الاسولة التی یسالها بهمنیار
عن الشیخ انه طالب الشیخ بالدلیل علی بقاء الذات فی
الآنات حتی یستدل به علی التجرد الصحیح ثم اورد بهما
علی مسئلة اخری سمعها من الشیخ کلاما فقال الشیخ فی جوابه
کیف تجعلنی المسموع منه مع تجویزک تبدل الذات

ولو سلم فلا نم ان ما یوجد فی الوقت الی لما کان
تقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض لذواتها کما تقرر
فی موضعه فلو اعید الوقت لزم ان یکون متصفا بالسبق
لکونه مقتضی ذاته وان کان متصفا بالمسبوقیة ایضا لفرض
الاعادة فیلزم کون الواقع فیه مبتدا لکونه واقعا
فی الزمان الاول ومعاد الفرض الاعادة والجواب
انه ان اراد بالمثل الی انت خبیر بان هذا انما یرد علی تقریر
المتاخرین کما ذکره الشارح واما علی ما نقل عن الشیخ فلا فانه
لا یتوقف علی اخذ امکان هذا المثل اذ محصله انا نفرض
المثل المذکور ونقول لا امتیاز بینهما اصلا اذ لو کان
بینهما امتیاز کان لکون احدهما هو بعینه الذی کان
ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لکن هذا محال فهنا

فاجاب عنه بالرجوع الی الوجدان

قوله

معادا يكون بعينه بخلاف الثاني هو المستانف المفروض لامتناع الاثنينية فلا يكون معادا او لو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالمهية و التشخص بكون ما يعرض لاحدهما عارضا للآخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا على انه كلام على السند الاخص يعني انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض غير نفسه مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدا او لا معاد او معاد لا مبتدا فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل قوله اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف لانها لما لها اى ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا قوله فنقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الخ وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يات بما يحسم مادة

الشهر

الشهرة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرا عليه العدم ممتنعا و قبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا و في زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في المهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع

الاول ممتنع الاتصاف بالوجود

يجرى فى الحادث الان ظ عبارته اشبه بالابتناء على
الوجه الاخير الذى يحسم مادة الشبهة انتهى قال
كون لا يمكن الحادث مقتضيا وجوده فى زمان وعدمه
فى زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف فى جانب الموضوع
ولا بان يعتبر فى جانب المحمول اما الاول قد فلان الموضوع
وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج فى ذاته الى
غيره فلا يكون واجب الوجود فى وقت معين لم ينفك
عنه فكان موجودا فى ذلك الوقت دايما هف

واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا لذاته لوجود ح

ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع ع
بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة فى
مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت
خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر فى استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد
بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس
منشاء الامتناع والا لم يتصف ممكن بالدوام
ان افاد ها زيادة استعداد من البين ان الشئ اذا
حصل بالفعل بقى المادة من جميع مراتب استعداده

الى قوله وان لم يفد زيادة استعداد ح

وما

وما ليس فى المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه فكيف
يصير قابليته للوجود ثانيا اقرب وكيف يعلم بالضرورة
انه لا ينتقص عما هى عليه بالذات من قابلية الوجود فى
جميع الاوقات على ان كون ما هى عليه بالذات قابليته

من ح

الوجود فى جميع الاوقات ممنوع كما حققه الشارح آنفا
ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين
فى هذا الامتناع   قوله وجه آخر اقناعى الاصل
ههنا ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل
على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظ وان كان بمعنى ما لا ينصار
عنه الا بدليل فهو بط لان الوجوب والامكان والامتناع

كلام ح

ليس شئ منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى بهية موضوعه
فالم يقم دليل لم يعلم حاله وما قال الحكماء معناه ان

بيان ان الشئ من اى قسم ح

ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغى ان ينكر بل
تركه فى بقعة الامكان العقلى الذى مرجعه الاحتمال
لانه يعتقد امكانه الذاتى ينبهك على هذا تقييدهم المنكر
عند قيام البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد ذكر الشيخ
فى كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ
عن الفطرة الانسانية وجه آخر فى امتناع اعادة المعدوم

وهو اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث
المتسلسلة من غير بداية وهو بط ويمكن ان يمنع لزوم
اعادة الاسباب لجواز ان يعود باسباب آخر متناهية
فقط او بها منضمة الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية الخ فانه بهذا
الاعتبار جهة القضية وهى كيفية النسبة وتتميها فالمعنى
الرابطى ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات اذ
لو لم يكن لازما فى نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم
جواز انفكاك اللازم عن الملزوم من البين ان معنى
اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ فاذا لم يكن اللزوم لازما
لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان ممكن الانفكاك

امكان م

وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على
تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما ومع وضوح
ذلك التى تصدى بعض الناظرين للمنع قولم لو لم يكن لازما
جاز انفكاكه قلنا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا
فى نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه
فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن
لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا

لفظه

لفظه وهو مما يجب ان يرتهم بافلام الافهام على الواح الا
رواح فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية الخ
قد اسلفنا فى مواضع سابقة بدفع ذلك ولا باس ان نعيد هنا
بعضه فنقول تلك اللزومات موجودة فى نفس الامر بوجود ما
ينتزع هى منه وليست موجودة فيها بوجود متغاير والوجود
الذى هو مقتضى صدق القضية الموجبة اعم من الثانى
والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها
وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون بوجوده
بخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود
كله فان هذا الجزء فلا يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا
كان احد قسمى المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب
الخارجى عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليست
بعد موجودة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا
منفردا عن الكل بل هى موجودة بوجوده وان كانت القضية
ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن باحد
الانحاء وكان خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحوا
خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز حيث يقتضى الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر بنحو الوجود الخاص به والحكم على العرض

بوجه الخواص فانه فتفطن

الوجود

الفرض بنحو اخص فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وهذا
كما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة
بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم شيء لآخر
قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا الطرفين الملزوم و
اللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن
وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل
من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم
فانه معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن
ان ينتزع منه الانقطاع اي الانقطاع بحسب كونه صحيح
الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع
من كلا من الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فانه
من جهة ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح
منه انتزاع اللزوم اللزوم وهكذا فيكفي في صدقه هذا
النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه من الموجود كما ان القضية
الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع هذا ويمكن
ان يمنع كون قولنا اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي
وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك

الجسم م

للملزوم ع

فهو

فهو سالبة في المعنى ولكن هذا جواب جدلي والعمدة في الجواب
ما سبق آنفا وسالفا وهو ان ملخص الاعتراض ان
يقال ان اراد مطلق المغايرة فمسلم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتبار
وان اراد المغايرة بالذات فممنوع وكانا فصلنا الكلام
فيه في مواضع مما سلف وكان الانسب الى هذا بناء
على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود
الامكان اي الظاهر ان المصنف قصد تحقيق ان الاتصاف
بالامكان بحسب العقل واستدل عليه بكونه امرا عقليا
اي من الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي
المعقولات الثانية وح يتلايم اجزاء الكلام فان السوابق
واللواحق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره
وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا فكذلك
قد اشتهر فيما بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما
هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن
على ذلك بنى الشارح الجواب على ذلك ان تغير الجوان اختلافها
في انفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس
الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك الفرق
بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما

ظاهر ع

وبينهم

ولكن ح

اصلاً وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة   للمعرفة من
ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بعقل مجرد تقسيم
المقصود الى الواجب والممكن لا يخفى ان ما ذكره انما يدل
على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس
ذلك من كسبية تصور الاطراف في شيء بما يمكن ان يتصور
مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه
ان الحكم بحاجة الممكن الى ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا
يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر
ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل نقول نظهر مادة
التفاوت فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل
حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي ثبوت
الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم
ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى و
الصورة بديهي وخفاؤه بخفاء تصوره من حيث انه
ينعدم بسبب الانفصال انعداما بالكلية وليس مؤلفا
من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور
التأليف عن المادة والصورة ونسب اليه جزم العقل
بانه متألف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من

الطرافه

الطرافة وقس عليه جميع المطالب النظرية   الثاني ان
الثاني اما في حال وجوده لح الظاهر ان يقول اما شرط وجوده
او عدمه ليلائم ظاهر الجواب المذكور فلان الانسان لو كان
انما نأتي بأثر المؤثر فيه نظر لجواز كون الشيء لازما بينا
للشيء بالمعنى الاعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر فلا يقع الشك
في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه
تقرر عندهم ان العلم اليقيني الكلي بما له سبب لا يحصل الا
من العلم بسببه فلو كان بمؤثر لم يتيقن كليا مع الشك في
وجود مؤثره وسبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك
ما يقابل اليقين وهو بهذا المعنى ايضا شايع وح تتم الملازمة
بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر صحيح
فان الانسان انسان فيه انه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه
مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت
بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق
وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير استناده
الى الغير يرجع الى ما ينقله متصلا به ويعترض عليه والجواب
باختيار الاول كما هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة
بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت انفا   فدفع منع

ان استحالة الخلط كان بثبوت الشيء لشيء يستدعي ثبوته فعلى
تقدير اشغاره يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان
كان اشغافه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير
واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيله لم يصدق
اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء ايضا في انه يقدح
في بطلان الثاني في التقرير الاول ايضا لانه لما علم كونه تقدير
الاشغار سلبا عن نفسه كان احتمال الاشغار مستلزما
لاحتمال ذلك السلب وهذا مما سبق به الوعد ومعنى
تاثيره فيها ان يجعلها موجودة الخ هكذا وجهه الشارحون
والظاهر ان مقصود المصنف ان الجعل متعلق ابتداء بنفس
المهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه
كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق
ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والمهية
ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع
للجاعل وان صح ان يقال ايضا وجودها تابع له كما ان عند من
يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها
الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف
بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاول عنده هو الاتصاف

لا بمعنى

متعلق

لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات الاخر
من انتزاع العقل كذلك الاثر الاول عندهم هو المهية لا
بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها في الاتصاف
وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتب عليه مطلقا من
انتزاع العقل وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل
على ان ليس المهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه
جعلها متصفا بالوجود او متصفا بذلك الاتصاف وهكذا
ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثره وقولهم
العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام
السابق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على
نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى
على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع
لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا
اعني بافاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة
القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا
اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق
ولا يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس

مترتبة عليه ع

يكون خ — المختار خ

عن شوائب التكثر مستغن عن سبق قابل متعلق بذات
الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول
هو في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر
هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف
ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا
التاثير نوع غموض لم يفهمه الاكثرون وحصروا التاثير
في المعنى الاول ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب
ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيده شيئا ولا يخفى عليك
ان ما ذكرناه ظاهر عبارة المصنف من غير تكلف وكان ياكل
المشمش فقال للجاعل لم قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل
المشمش مشمشا عدم جعل المشمش قال الله تعالى وجعل الظلمات
والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله نفى
الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلازمه تنبيها انه لم يفرق
بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان ثبوت الشيء لنفسه
فرع وجوده كما قرره الشارح قبيل هذا فالجاعل جعل
المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراده
انه لم يتعلق الجعل به بلا واسطة لكونه هو مستغن عن
تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل

هو

هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعوله
على انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات كافي كونه هو عندكم
خصوصا اذا كان العدمان حادثين فان الاستناد
هناك اظهر اذ لا يخفى على مميز ان اظلام البيت لانطفاء السراج — قوله
فهي ايضا محتاجة الى تلك اللوازم فلا يلزم جواز
وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فيه ان ظاهره اختيار
الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع
لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون التاثير في
الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل
وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان نختار الشق الاول
ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا
التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل يفيد في الزمان
الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا (اي الوجود) بنفس التحصيل الذي
كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى
منه هو الاستتباع لا غير او نختار الشق الثاني ونمنع
عدم لزوم التاثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن

ذلك المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ ح يكون
التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك
ولنزد توضيحا لهذا المقام لانه قد اورد بعض القوم
ههنا سوالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء
مفتقر الى العلة الموجبة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة
لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده لجواز ان
يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك
فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد
انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان تعطيه قوة
يبقى بها او اجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول
الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة في الحال فيما لا يوجد
الا في ثاني الحال فاتصافها بالموثرية اما حال وجودها
او في حال عدمها والثاني بط لاستحالة تاثير المعدوم
حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول تاثيرها اما
حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث
يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول
وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول
فلو كان في حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين

لا فيما يوجد الا في ثاني الحال الخ

الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد
انقضائه واما حديث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك
القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها ح اشاء
المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول للسائل ان يقول
لا نم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء
مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول
سلمناه لكن قولكم فلو كانت موثرة في الحال فيما لا يوجد الا
في ثاني الحال تخلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء
علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه
بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا و ح فنختار ان
اتصافها بالموثرية حال عدمها قولكم والثاني بط لاستحالة
تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام
في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا
بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود
الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسألة
وعين النزاع ودعوى البداهة في محل النزاع على انه يلغو
المقدمات والترديدات او نختار ان اتصافها حال وجودها
قولكم تاثيرها اما حال وجود المعلول الخ قلنا بل حال وجودها

فيخبط

فيه دعوى البداهة

المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشئ بعد انقضائه موجبا لوجود
المعلول في تلك الحال وما بعدها اعني حال انقضاء العلة وقس
على ذلك الكلام في حال القوة التي ذكرت والحق ان من جوز
استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة
في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في وجود المعلول لا
يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان يحقق ان
التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في
نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث
انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود بعد ما لم يكن
ولهذا لا يصح ان نقول ان شانا جعل وجود الشئ بحيث لا يكون
الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور
واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب
ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك
الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم
يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في الهيات الشفاء
اقول تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود و
الوصف لازم له لا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند
ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل

بل يلزم كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول

لا من حيث هو وجوده

وبعد

وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم
في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين
التاثير في نفس الوجود والوصف اثر اخر كما فصل فاللازم
عليهما استناد الموجود الى المعدوم وهما مما ينقبض عنه صريح
العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي
اورده الشارح لا يحسم مادة الشبهة فاحسن تدبره
اي لو امكن موثر قديم الخ القرينة على ارادة القديم
ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا
ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا
التعليق انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام في الصانع تعم
بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه تعم لو امكن كونه
موجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه تعم موجبا لا في امكان
الموثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فايدة في هذا
التقييد يعني انما قيدنا الموثر الخ اشار بهذا التفسير الى انه
ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى
الموثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد القديم
الممكن الى الموثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل و
التقييد بالموجب لامر اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن

دون الوصف

قال الشارح القديم لو امكن موثر موجب

استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط
لما سياتى قال الشارح سلمه الله فى الحاشية هذا وعد بلا
وفاء لان ما بنيه فى موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا
يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره متجه الا ان يتكلف
بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سواه ثابت يقينا لما سياتى
من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة وجود العقل
مدخولة فيتجه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى
مادة ومدة والالزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان
لدلالة برهان حدوث الاجسام على حدوثهما ولا يستعاض
فيه بان كل ما سوى الله تعالى حادث وكان فى قوله ولا يعنى
الا ذلك الخ وما يؤيده قوله والمعتزلة وان بالغوا فى انكار
ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى والمستقل
بالاشتقاق الخ اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء
على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه
فلا يتوجه تكفيرهم الا ترى ان المجسمة المتكلفة لا يكفرون
على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع بداهة
الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات
ونفوا كونها ذوات فلا يجديهم فى نفى التكفير والمجسمة

فسلبوا خواص الجسم بالاسر واثبتوا الجسم فلم يبق لهم
من الجسم الا الاسم فكان ان ما ينفيه النصارى بالحقيقة
انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما هو
لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بامارات
والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق
اللفظ وان شئت قلت انما كفر النصارى باثباتهم قدماء
مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمتكلمة لا
يكفرون لانهم لا يثبتون لها ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى
بل انما يطلقون الالفاظ فقد بر اذ لا قديم فى الوجود
سوى الله تعالى سبق انه لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما
ذكرنا هناك ان ارادة معروض القبلية بالذات
الخ هذا وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهته
الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات
والايام وغيرها فوجود الامر الذى هو معروض القبلية
بالذات بديهى عندهم وان كانوا يحتاجون الى التنبيه عليه
بغرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا اثبات
تقدمه على كل حادث حتى يلزم سرمديته فلا حاجة لهم الى
اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضى لذاته التقدم والتاخر

بل تغني تقدمه على كل حادث   بل الجواب ان مهية الزمان
الخ بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم
في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب
عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه
المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو
وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة
في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره من معنى عدم الاجتماع على
انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود
عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم
في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا كذلك لان جزء الزمان زمان
ممن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت
متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة
فلا بد من بيان انها لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند
من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم
لاجتماع اجزائها لاستحالة التناسخ   لان ما ذكره انما يلزم
اذا كانت تلك الاجزاء موجودة فيه نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك
اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها لو اقتضى حكم العقل بتقدم

القطع

بتقدم بعض

سبق تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان
كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد
لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة اولا وسواء
كانت تلك القبليات موجودة اولا فان كانت العلة ذواتها
وهي متفقة المهية لزم تساويها او مختلفة لزم الحدوث والآخر
والاولى ان يقال هويتها تقتضي ذلك او مهية المتوسط
الذي يرسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض
كما ان القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا الكلام كلام آخر
وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى
امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي
والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته
يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم
والتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرارا للتقضي فجزؤه
بعض من ذلك التقضي ولا معنى للمقدم والتاخر الا جزءان
من ذلك الامتداد او جزآن او حدان مفروضان
فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد بالمقدم والآخر
بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا
الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة في ان هذيه

اشارة الى ان ما ذكره معارض قال
يرسم تقدم بعضها على بعض
وتاخر بعضها عن بعض صفة
موجودة في الخارج قائمة
باجزائها فيه لكن قيام الاعراض
بمحال الي ما قال منه رحمه الله

وبهذا الحد بالتقدم والآخر
بالتاخر كالكلام في انه لم اختص
هذا الجزء ...

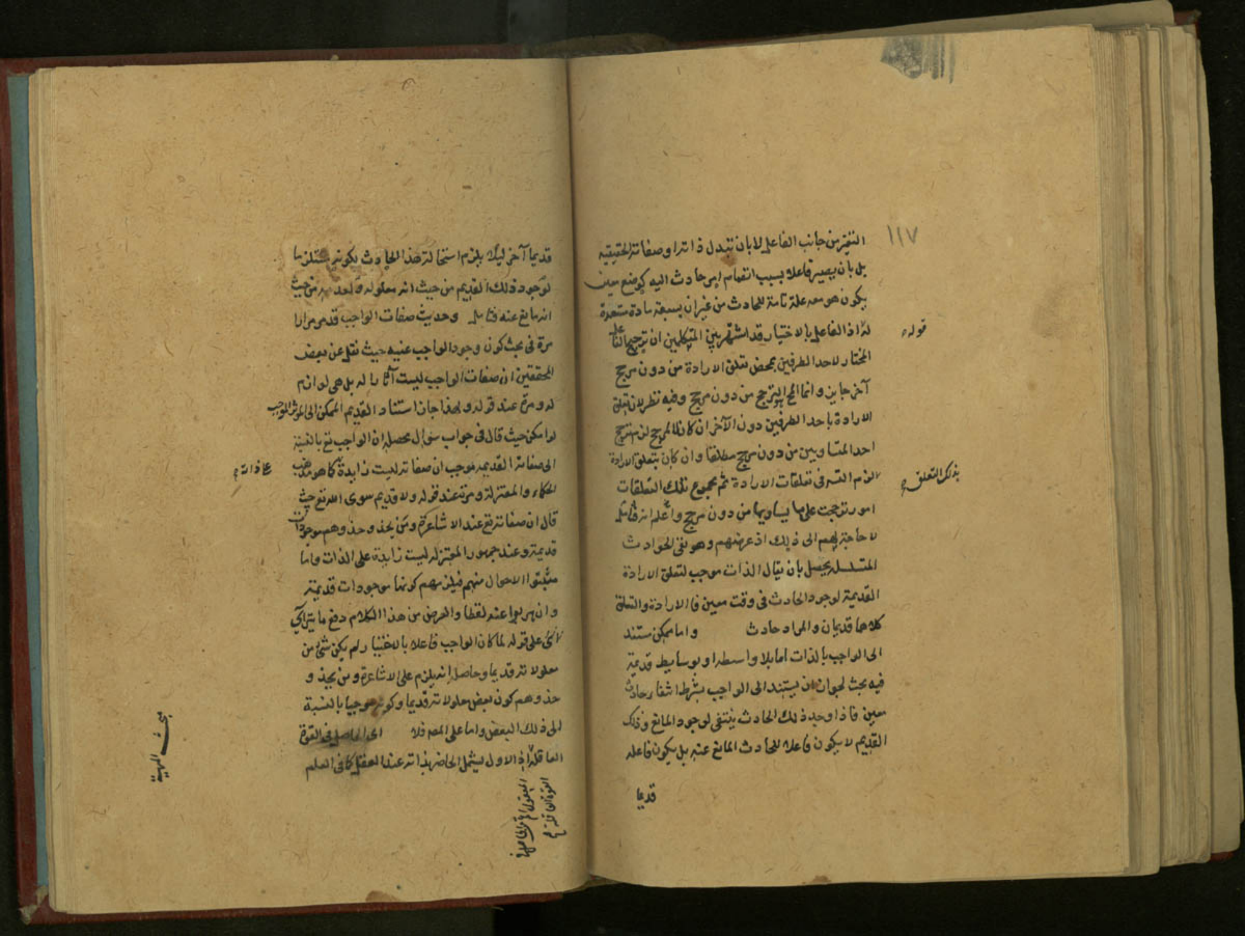
الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا
وهذا التحقيق ما سمعتهم يقولون في الجواب تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ما له حقيقة غير عدم
الاستقرار فيفاد منها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما
يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له على ما في شرح المصنف
للاشارات وقد اخذ من تلامذته على الوجه الذي ذكره الشارح
لانه لم يحرر الجواب ولم يفصل على ما هو دابه في ذلك الكتاب
وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون
الامكان موجودا في الخارج وفيه نظر اذ لو لم يكن الامكان
موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف
بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كالتقدم وغيره لتم
الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان
كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة حتى ان
امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة و
اقترانها به فهو بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان كان
الماهية بنفسها محلا حقيقيا امتنع حدوثه كما في المجردات
ذاتا وفعلا وهذا ظاهر اذا امتنع التبدل في الذوات
وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف

كوجوب الوجود

وصف للمادة الموجودة فانها محل الامكان بالحقيقة ح

الى

الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا وربما
ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فليتامل و
ثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي اذ ذهب المتأخرون
الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة
في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا بظاهر
عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم
ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد وجود فان كيفية
في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد
عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري
لكنه مغاير للامكان الذاتي بوجه لما سبق وعدهم اياه
كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء يتسامحون
ولا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما
يوجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار
وجوده في الخارج بان يقال متى حدث شيء بعد ما لم يكن
فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو
اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف
محال فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير ولك ان تقول



التغير من جانب الفاعل لا بان تتبدل ذاته او صفاته الحقيقية
بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام اي حادث اليه كوضع معين
يكون هو مع علة تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة
له اذ الفاعل بالاختيار قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل
المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح
آخر جائز وانما المحال الترجيح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق
الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح
احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة
لزم التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح واعلم انه قد ...
لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث
المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة
القديمة لوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق
كلاهما قديمان والمراد حادث واما ممكن مستند
الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة
فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انضمام حادث
معين فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك
القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله

قديما

قوله

بذلك التعلق

قديما آخر لكنه يلزم استحالة ترصد الحادث بكونه مستلزما
لوجود ذلك القديم من حيث انه معلوله ولعدمه من حيث
انه مانع عنه فتامل وحديث صفات الواجب قد مر انا
مرة في بحث كون وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض
المحققين ان صفات الواجب ليست آثارا له بل هي لوازم
له ومر عند قوله وايضا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب
لا مكن حيث قال في جواب سؤال محصله ان الواجب تم بالنسبة
الى صفاته القديمة موجب ان صفاته ليست زائدة كما هو مذهب
الحكماء والمعتزلة ومر عند قوله ولا قديم سوى الله تعالى حيث
قال ان صفاته تعالى عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم موجودات
قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما
مثبتو الاحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة
وان لم يبوحوا عنه لفظا والغرض من هذا الكلام دفع ما يتراءى
انه على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من
معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة
الى ذلك البعض واما على المصنف فلا الى الحاصل في الفرق
العاقل اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم

على ذاته

في ... المرتبة

البعض ... الى ... في ...

الحضوری بخلاف الثانی وکان غرضه من التقریر هذا التخصیص
لیترتب علیه انه لا یکون الا کلیا فان المعقول الحاضر بذاته
قد یکون جزئیا کالعلم لنفس بذاته والظاهر ان المصنف لم یقصد
هذا التخصیص بل انما اراد ان المهیة لا یعتبر فیها الوجود
بخلاف الحقیقة   ای علی ما بینا فی تلک العوارض هذا
البیان لا یجری فی لوازم فان الاربعة مثلا لا یصدق
علی ما لیس بزوج والاولی الاقتصار بالتنبیه علی ان الفرسیة
مثلا فی ذاتها لیست الا فرسیة فقط فما عداها مغایر لها
بحسب العقل   فلو کانت الوحدة نفس حقیقة الانسان
لقائل ان یقول الانسان الکثیر ایضا له وحدة فالدلیل
لا یدل علی زیادة مطلق الوحدة بل علی زیادة الوحدة
المقابلة لتلک الکثرة و یندفع بان یقال الکثیر من حیث انه
کثیر انسان ولیس من حیث انه کثیر واحد یعنی ان حیثیة
الکثرة منافیة لحیثیة الوحدة وغیرمنافیة الانسانیة
فلا یکون الوحدة عین الانسانیة ولا جزءها فتامل
ای یجب ان یقال الانسان من حیث هو انسان لیس من البین
ان الانسان مثلا اذا نظر الیه العقل مثلا ولاحظ ایاه فقط
معرضا عما یکتنفه من اللواحق لم یجده الا انسانا وان

کان فی

الحیثیة
المهیة

کان فی الواقع محفوفا بعوارض کثیرة فتلک العوارض مسلوبة
عنها من هذه الحیثیة لا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق
هذا السلب ان لیس شیئا منها ذاتا له ولا ذاتیا اذ لو کان
احدها لم ینفک عنه بحسب ذلک النظر فاذا قلنا الانسان
لیس من حیث هو انسان بالف بتقدیم علی الحیثیة کان السلب
واردا علی الثبوت من تلک الحیثیة فکان صادقا لانه
ان کان ا بحسب نفس الامر لکنه لیس اياه من هذه الحیثیة
وسلب الثبوت من حیثیة لا ینافی الثبوت من حیثیة اخری
واما اذا وردنا الحیثیة کان معناه انه فی حد ذاته ثابت له
سلب الالف وهو باطل لان سلب ا ایضا من العوارض التی
لیست منه فی حد ذاته فاذا ارید ان یطابق اللفظ المعنی
فلا بد من تاخیر الحیثیة والحاصل ان المهیة من تلک الحیثیة
مسلوب عنها جمیع ما عداها فیصدق سلب جمیع المفهومات
عنها بهذا الاعتبار حتی سلب السلب فانه کما انه لیس فی
حد ذاته ا علی الوجه الذی تحقق فلیس فی حد ذاته لیس
ا علی ذلک الوجه اذ کما ان لیس عینه ولا جزءه فکذا
لیس ا لیس عینه ولا جزءه فالموجبات کلها کاذبة مع
تقدیم الحیثیة والسوالب باسرها صادقة مع تقدیم

السلب
تلک
مسلوب عنها
من هذه

السلب والى هذا نظر الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئلنا
عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية الف او
ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب
بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب ان يقال ان
الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالف ولا شيء من الاشياء
فاذا كان طرفا المسئلة من موجبتين لا يخلو منهما شيء لم يلزم ان يجيب
عنهما البتة وبهذا يفرق حكم الموجبة السالبة والموجبتين
اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجبتين الذي هو
لازم للسلب بخلافه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك
الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موجوداً
كان مهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا او ابيض
كان هوية الانسانية هو هوية الواحد او الابيض فاذا
جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث هي انسانية كشيء
واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل اهو واحد او كثير
لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد
منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما
انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه
فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف

بل ليست من حيث هي فرسية بالف

للسالب

من حيث

فلا يكون من حيث هو انسانية

من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء يلحقه
من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط
فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين
نظرا اليه بما هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد
الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل اكان
ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي
في عمرو فيلزم ان نقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان
يقول له فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا
مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي
انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو امر من خارج انتهى
وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه مدفعا
عن الاوهام الفاسدة التي عسى ان تعرض للناظرين
لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي فلهما
تحقيقية اي المتبادر منه الايجاب العدولي وقد اشار
اليه الشيخ حيث قال فان سئل سائل وقال انتم تجيبون و
تقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير
كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من
حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث

هي انسانية

فلهما تحقيقية

من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق
لا يقال يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتاخرون
وجعلوها مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول مساواتها
لها على فرض التسليم انما يكون اذا كان معناها سلب الثبوت
بحسب نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه آنفا
واعلم انه ليس لهذه القضية في كلام القوم عين ولا اثر
بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي من مخترعات
المتاخرين والذي ادعوه من ان العقل يستثني من القضية
القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له
مثل هذه القضية تحكم بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب
ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص
المحمول فلا يستحق الجواب لان السؤال طلب
للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني
عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب
الذي هو مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد
لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو
المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك
السؤال فمورد القسمة حال المهية الخ يمكن

بحث ح لا دليل عليه ح

ان يجعل مقسما للمهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا
ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه
الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم
هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا
النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو
المخصوص اعني من هذا النحو المفهوم وان كان هو بعينه فرد
هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان
الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في
الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول
صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان انسان معلوم في
الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان
مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
الى نفسها فتامل ولعل ذلك تخبط منه الخ قد صرح
الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب
لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب
من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس محمولا لان تلك
الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط و

لا يخفى ان جعل مورد النسخة
حال المهية لا بحسب مادة الاشكال
لان المهية المضاف السابق الحال
معتبرة باعتبار لا بشرط لا محالة بها
فيبقى الاشكال فالوجه ما ذكرناه منه

والى غيره ح

قوله من غير حاجة الى اعتبار
قيد لا يخفى ان قوله محذورا عنها ما علاها
بظاهره منطبق على المهية لا بشرط شيء
ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف اشتراط
عدم اقترانه بامر اخر فلا بد من تخصيصه
بقوله بحيث الخ ليندفع المخللات ح

بان الجسم لا بشرط شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة
واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن
محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس لان
جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معانٍ كثيرة فان تلك
الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر
له طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان ان اخذ جيوانا
بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية وعرض وعمق واغتذاء
وحس كان لا يبعد ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك
خارجا عنه فربما كان الحيوان مادة الانسان او موضوعا وصورته
النفس الناطقة قال وهذا اي وكون الطبيعة الواحدة
مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته
مركبة اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار
صادقا على الشيء باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته
بسيطة فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث
على النحو الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون
شيء متميزا هو جنس وشيء هو مادة اقول فالذي تلخص
من كلامه ان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركب واما في البسائط فانما

وحركة ح

هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في
الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان نفي وجود الماهية باعتبار
انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه
فان المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية
ماخوذة من المادة الخارجية والموجود في الخارج انما هو
المادة الخارجية فاقول فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجية
ان اخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها
خارجا عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح
حملها على المجموع وبهذا الاعتبار يسمى مادة وان اخذت لا
بشرط شيء بحيث يصلح تحصلها بما هو ينضم اليه على سبيل تضمنها
اياه لم يكن مادة بهذا الاعتبار مادة فالمادة الخارجية
باعتبارٍ هي بعينها تصير جنسا بحسب الاعتبار العقلي واثبت
فاعتبر بالطين فانك ان اعتبرته من حيث انه طين فقط
اي من غير ان يدخل فيه صورة اللبنة لم يحمل على اللبنة
وان اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك صالح لان يكون
فيه امر آخر منها صورة اللبنة فهو بهذا الاعتبار محمول
على اللبنة فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار لكن ليس كل
مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا

المادة ح من حيث ح

بل كانت جنسا ح

اخذ بشرط لا شي كان مادة عقلية وليست مادة خارجية
بالنسبة الى الاعراض بالمعنى الاخص بل موضوع لها كالمادة
في المركبات العقلية فالمادة العقلية في المركبات اما مادة
خارجية او موضوع خارجي فان قلت الجسم الموجود في
الخارج هو جسم بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط
لا موجودا فيه قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية
اعني هو المادة التي قد حصل من انضمام النفس اليها امر
ثالث هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس وهو
موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا ويمكن توجيه
كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية
المادة امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج
لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل تحصلا آخر اصلا
حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في
الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل
زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت
محصلة بالقياس الى شي آخر معين او اشياء معينة كالجسم

اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن لا بشرط
ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو
موجود ومحل للنفس وبعد تمهيدها نقول الذي نفي
المص وجوده هو الماهية بشرط لا شي مطلقا وهو لا ينافي ما
اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شي في الجملة فان قلت
المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه
وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام
الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص
قلت المعتبر في مادة الشي التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر
مجردا بالنسبة الى شي فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشي
وذلك الشي صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة
الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول
على المجموع والمص حيث باستحالة المادة اراد به الماهية باعتبار
التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من
ذلك والامر في توجيه العبارة هين ويمكن ايضا ان يحمل قوله
محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما يوجد في

المادة

حكم

فى بعض النسخ جميع ما عداها وح لاخدشة فى قوله لا يوجد
الا فى الاذهان ولا خلل فى ذلك من حيث عدم تعرضهم لاعتبار
التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان
يحمل على الاطلاق ويكون الضمير فى قوله ولا يوجد الا فى الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه على طريق الاستخدام والاول
اظهر وليس المهية النوعية لا يطلق التحصيل فان
الاعتبارات الثلث جارية فى كل كلى حتى النوع كما اشرنا اليه
لكن التحصيل النوعى لا يحصل الا فى امر مخصوص يدخل فيه اى
مخصوص بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه الخ هذا
من قبيل تعيين الشئ بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك
باعتبار على انه فيه ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز
ان يكون ذلك المعنى فى الوجود اشياء فيضم اليه معنى آخر
يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون
آخر من حيث التعيين والابهام لا فى الوجود مثل المقدار
فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان
يقارنه شئ فيكون مجموعهما هى بل على ان يكون ذلك نفس
السطح او الخط لان معنى المقدار شئ يحتمل المساواة غير مشروط
فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز

ان يكو

باخذه

ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو فى نفسه اى شئ كان
بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى فهذا المعنى فى الوجود لا يكون
الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا
ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى
من خارج لاحق لشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة فى حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا
عن ذلك بل ذلك قابلا للمساواة فى حد نفسه وهذا
شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك
محصلا لقبوله المساواة انه فى بعد واحد فقط او فى اكثر
منه فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان
الامر المحصل فى نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
فى الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن
شيأ آخر الا باعتبار العقلى فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته
وبيانه ان الجنس مهية مبهمة الخ فان قلت كان الجنس مبهم لها
بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص
فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك
ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة اذ لا يتحصل الا به
بحيث يقبل الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف

قوله

فقط بخلاف الجنس فانه
لا بد له من تحصل زايد
حتى يقبل التحصيل
بالاشارة ح

الانسان مثلا فانه لم يبق له التحصل الا بالاشارة وذلك
انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما
يوجب النحو الاول من التحصل وما يوجب النحو الثاني متعسر
او متعذر في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل وقس
على ذلك حال الناطق فانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا
او بشرط شيء كان بعينه النوع او بشرط لا شيء كان صورة
صرح به الشيخ وغيره وكذا حال غيرهما من الاجزاء
المحمولة بل حال النوع ايضا بالقياس الى التشخص بل حال كل كلي
كما مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي
قال ابن سينا ان المهية الخ صرح ابن سينا في المنطق و
الالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم وقال
اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة
ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو
انضم اليه غيره مثل حس او اغتذاء كان معنى خارجا عن
الجسمية محمولا فيها مضافا اليها لان المأخوذ هو الجسم
الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس يدل على اعتبار
المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل
بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم

قوله وفيه

وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية الخ
هذا وارد على ما ذكره في نفي وجودها في الخارج حيث قال
لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص اما لو قيل ان
كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سواء كان
الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج فلا يرد عليه ذلك
وسياتي تفصيله الا يرى انه يمكننا الحكم على المجردة الخ فيه
بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا و
وجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا
المركب التقييدي متصور موجود في الذهن وايضا هو
مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان
مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجرد لا يستلزم
تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف في هذا
الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا ترى كما ترى فان قلت
ان الحكم عنده على الافراد مما صدق عليه هذا المفهوم
ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت النزاع الا في
وجود المجردة من حيث التجرد والافراد ان سلم وجودها
فليست ليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار

الوجود فى الذهن كما قرر فى المجهول المطلق فان افراده
عنده موجودة فى الذهن من حيث معلوميتها بوصف
المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الجهة انما هو
بمقتضى ما هو المجهولية اعنى امتناع الحكم لا بما يقتضيه
المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد
ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك
التطويل فان المهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق
وسيأتيك فى تحقيق المقام ما يغنى بدفع الاوهام
فصار الحاصل انه ان اريد الخ يمكن ان يقال المراد بالمجرد
ما لا يكون مقرونا بشئ من العوارض بحسب الوجود الذى
يعتبر له فلا يمكن وجود المجرد فى الخارج لان الموجود فى الخارج
مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اى
الاوصاف التى بها يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء
وجدت نفس الاوصاف فى الخارج او لا ضرورة ان ما
هو موجود خارجى فهو موضوع لقضية صادقة خارجية
محمولها امر عرضى فان الوجود الخارجى لا محالة يستتبع اثرا
ما و كذا لا يمكن وجوده فى الذهن الا بحسب التصور
والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون فى الاعتبار

معرى

الجيثية ل

معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار لا يصح
قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر لما ذكره تفسير
للمجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض ولا ينافى ذلك
صحة قوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر
فتامل والجواب انه لا معنى للموجود فى الذهن الا
الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد فى الذهن
اذ له ان يفرضه فلا يصدق كل ما يوجد فى الذهن لا يكون
مجردا فى نفس الامر اذ المجرد فى نفس الامر يمكن فرضه فيوجد
فيه فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان المهية
المجردة لا يوجد فى نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون
لها بحسب نفس الامر لكن يوجد فى الفرض العقلى بان يفرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد فى الفرض العقلى شئ هو مجرد بحسب نفس الامر
بحيث ان يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعى صادقا فذلك
مما لا شك فى نفيه وان اريد انه يوجد فى الذهن شئ
هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من
ان الفرق انه يوجد فى فرض الذهن شئ هو مجرد بحسب
هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد

هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب ح

الفرض العقلى ح

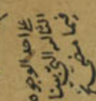
كما اشرنا اليه فلا خفاء
فيه لكن يتوجه انه يوجد
فى الخارج ايضا شئ هو مجرد
بحسب هذا الاعتبار ح

فى الخارج الا شئ هو مجرد بحسب هذا الاعتبار بذلك
الاعتبار ولا يوجد فى الخارج شئ هو مجرد باعتباره بل باعتبار
فرض الذهن الذى هو غيره فهذه وجوه لا يسعون
بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها
ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس
نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود
فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد فى الخارج والذهن واعتبار
العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار
العقل ولا يوجد فى شئ منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع
مطلقا قال وحاصل ان الكلية لا يصح الخ غير مسلم
بل حاصل بيان حال معانى الكلية وتعيين الموصوف
بتلك المعانى ليتبين ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفا
للامر الخارجى ولا للصورة الذهنية من حيث انها صورة
جزئية فعلى مذهب القائلين بالشبح والمثال لا يكون
وصفا للصورة اصلا بل يكون وصفا للمعلوم بها وعلى مذهب
من قال بوجود الماهيات فى الذهن يكون وصفا للصورة
باعتبار ماهيتها وقد اشار هذا القائل الى ذلك فى

الحاشية

الحاشية الثانية لهذا الكلام حيث قال وقد يعتبر فى المطابقة
مع المعنى المذكور شئ آخر وهو ان تلك الصورة لو فرضت
موجودة فى الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين
زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه ثم قال واعلم ان
اثبات الكلية للصورة المعقولة بمعنى المطابقة التى زيد
فيها هذا الشئ الآخر انما يأتى على مذهب من قال ان الحاصل
فى الاذهان هو ماهيات الاشياء كما سبق تحقيقه واما من
قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة لها بالحقيقة
فيقتصر فى المطابقة على ما ذكره الشارح او يقول انما وصف
الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلى على ما هو المشهور
والثانى اليق بمذهبه كما لا يخفى انتهى ولا شك ان الاشتراك
فى قوة المعنى الاخير بل مالهما واحد فليس حاصل كلامه
نفى جواز تفسير الكلية بالاشتراك كما زعمه الشارح واعترض
عليه اقول لان المنطقيين باسرهم قسموا الخ هم
قسموا المعانى الى الكلية والجزئية وفسروا المعانى بالصور
العقلية فانها عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ
فى الشفاء على ان الماهية لا بشرط شئ تسمى صورة عقلية فالصورة
العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية و

وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية فلا خلل
نعم فساده ظنا بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين القائم
بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران
بالذات وهو شيء تفرد به الشارح وهذا القائل لا يقول
به يستلزم ان يكون اي واحد من جهة واحدة
الخ وحدة الجهة عبر بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية
وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها
لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء فالمعقول في
في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل
انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه
الصورة هيئة في نفس الانسان جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة
يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس
ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها
كثيرون فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية الخ هذا ليس بصواب كما علمتما



نقل

نقل من الشفاء قوله على معنى ان ما صدق عليه اه هذا يجعل
النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظاهر قول المص وموجود من
الاشخاص وسياتي تحقيقه قوله وقد استدل اه هذا الاستدلال
مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا يشترط
شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان
ما موجود فالحيوان الذي جزء من حيوان ما موجود كالبياض
فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بياضيته موجود في
المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته واذ كان
عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امر اخر ثم بالغ في التشنيع على من
زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان
يشترط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود
في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان معه الف شرط يقارنه
من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه
ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودة

في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد وحدته التي هو
بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر ثم قال فالحيوان ماخوذا
بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو
حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية
الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية انتهى وقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي
على الطبيعة الشخصية والكلي تقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى
ان ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشيخ تبعا
لاخرين المتقدمين اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا
موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا والغرض ان
ما هو موجود واذا كان الحيوان الناطق موجودا كان الحيوان موجودا و
كذا الناطق ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من
من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد

بل ربما كانت اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان
الانسان موجود قبل وجود زيد لكن كان لها جهة مغايرة
مثلا
وتقدم منها وجهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان
يدخل فيها ما يمكن دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة
الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل
الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار
لها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم بمجرد لا بمعنى
انه في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجة بل بمعنى
ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط فاتقن
ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية
لكن الاجزاء العقلية الحمل لا ريب في ان هذا الاعمى ليس ذات
زيد بعينه وجود هذا الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو
حتى يلزم منه وجود الاعمى
موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان
الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض
فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما
قلت لا فرق بينهما في انهما موجودات بالعرض بوجود
معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود
متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات

اصلا فان قلت بم علم ان الابيض موجود بالذات دون
الاعمى قلت بانه اذا لحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه
لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلبه
البصر عنه من غير ان يزيد هنالك امر في الوجود بخلاف
الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون
الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر
غير العرضي المقابل للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط
شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض
مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر
فكان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل
وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضي وعرض باعتبارين
وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من
ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات
هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود
آخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن ملك الملاحظة
لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته لا انه ثوب
ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض فيكون ابيض
ببياض هو عينه ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار

التحصل

فان العرض هو البياض دون الابيض ح

التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض
وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم
فانه اسم له باى اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا
اخذ لا بشرط هذا وان كان مخالفا لظاهر اقاويل المتكلمين
فهو الحق الملوح اليه كلام المعلم الثاني ويوافقه
التعليم الاول بحسب ترجمة حنين فانه عبر عن اكثر المقولات
بالمشتقات كالفاعل والمضاف وغيرها او رد في
التمثيل المشتقات كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت
ونظايرها وتشهد به الفطرة السليمة من ذي فطنة
قويمة فان قلت من ينفي وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود
في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه
الحيوان والناطق فليسا بالحقيقة جزئين للموجود
في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير
فرق قلت لو كان كذلك لم يكن في حد ذاته حيوانا او
لا ناطقا لما علم من ان الماهية ليست من حيث هي الا هي فيكونان
من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله
ينفي ان يكون شيء من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج

صرح الشيخ في الشفاء ح
في المدخل والاوسط ح
ابن اسحق ح
والمنفعل ح
مثلا ح

بالمعنى الذى اعتبرتم قلت بل نم عليه ان يكون اتصافه
بجميع المفهومات الكليه معللة بعلة كما هو شان اللواحق
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل
يجعله انسانا لا بالمعنى الذى اشرنا الى انه حق بل بالمعنى
الاخر اعنى ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ
المفروض انه فى حد ذاته امر اخر لا يبال لعل الجاعل ذاته
لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدما بالذات على وجوده
انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان
من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام فى
خصوصيات المواد بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال
لا يكون ذاتيا والكلام فيما هو ذاتى والتفتيش
يوجب ان لبعض الموجودات فى ذواتها بياض او شجر
او حجر او ما اشبه ذلك وليس باشياء اخر صارت
تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعى ان وجود تلك
الطبايع التى تلك الموجودات هى فى حد ذاتها هو
وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القائل ينفى
وجود الموجودات الخارجية فى العقل حقيقة لا تقال
وجود الشى متقدم على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم
بانه

لا يحكم عليه بانه ذاتى م

بان هذا التقرير انما يتم فى المتساويين وهنا يشعر بانه لا يتم
فى غيرهما سواء كانا اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشمل هذه الصورة ايضا
اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد
هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم
يقل بان يكون واما تقريره الاولى فمبنى على ما قرره
من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل فى النوع
فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبتنى عليها الاعلى
ما ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس فى مرتبة
اصل الدليل كما زعمه الشارح **قوله** فانهما على هذا التقرير
كونهما جنسين له لا فصل له سواهما فان هذا التقرير اشارة
الى كون الجنسين فى مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير
اشتراكه لا الى مجرد ما سبق من اشتراك الناطق بين الانسان
والملك فافهم **قوله** ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء
المهية اعم الخ اذا كان عمومه بعض وصدقه لنوع اخر وكان غير
داخل الا فى قوام تلك المهية كان مساويا للجزء الاخر من حيث
الصدق الذاتى وان لم يكن مساويا له فى مطلق الصدق
ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتى
اخر سوى الناطق والحيوان
يكونان جنسين له م م

قوله لا فصل له سواهما الا و
اسقاط قوله سواهما لان غرض
نفى الفصل وايضا عدم كونه تماما
مشترك معتبر فى الفصل وهما
على هذا التقدير تمام المشترك فتامل

١٣١

الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يحوج الى تمييز ذاتي
الا يرى ان عروض العارض لنفسه لغيره لا يحوجه الى تمييز
فصله عن عروض جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد من
المتساويين فيندفع الايراد فتامل ولا يحسن المطابقة
بين المثال والممثل بجواز ان في كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا
ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي والطبيعي والمنطقي
فلا يكون الفصل محصلا له ان اراد بالتحصيل دفع الابهام
فالملازمة ممنوعة لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس
والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى
الهيولى والصورة ثم يفتقر احديهما الى الاخرى
بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه الخ فيه نظر لانه
اذا لم يكن المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالمهية كان
فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون كذلك
وايضا لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين
وانه باطل قطعا لا بد لابطاله من بيان فان دعوى
الضرورة ممنوعة ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل
في الفصل على ما تبين اقول لم يتبين كما مر لكنه لما تبين
ان المركب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة

وان

لان الممثل ح مثال

افتقار الفصل في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل ولا دور فيه وكذا ان اريد به تحصله نوعا لجواز م م

قوله

بانه لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره اذ ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد
لان ما ثبوته للشيء متاخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة
عنه لا محالة ولا يخفى ان الفطرة السليمة [illegible] تقدم
الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى هذا
التوهم ان يقال وجد فصار زيدا فيكون نسبته
زيد الى نفسه نسبة العوارض المتاخرة هف فتامل
هذا الكلام انما يلايم الخ نعم وهو مقصود
المص كما سبق يعني من المعقولات الثانية الخ لا يقال
العقلي مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون
معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني يصدق عليه
لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي
ولو جعل المعقولات الثانية ما هي مبادي الاشتقاق
فمبدا المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها
في العقل لانا نقول لا معنى للكثرة متالفة من
الوحدات واما انها متالفة من الوحدات الحقيقية
فهو اول المسئلة ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط

الخ لما نع ان يمنع الاولى بيبين فان القدر الضروري هو ان الكثرة ح

الذهنية بمعنى انه لابد ان يوجد فى الذهن اى لايكون
مركبا بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق فى الصور
الذهنية و اما على وجود مهية لايمكن للعقل تحليلها
فى ذاتها الى امور فلا فذلك شبيه بالاجزاء التحليلية
للجسم فلا محذور فى عدم وقوفها عند حد وبالجملة
فلابد لذلك من بيان يعنى قد يفسر ان على وجه
آخر اشار الى تاويل عبارة المتن الاولى ما اختاره
المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص و
حققناه بما يدفع عنه الشبهة كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلفا لا يخفى ان المعقولات الثانية
ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله
سواء كان ذلك المفهوم فى نفسه مقيدا بالخارج
او الذهن او لم يكن مقيدا بهما و لذلك جعلوا
العلية والمعلولية والامكان و الحقيقة سواء اعتبرت
بحسب الوجود الخارجي او غيره فالظاهر ان المجعولية
بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا
و قد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون
منشاء الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون

الكلام

فتامل ؛

يصح ؛

منها ؛

بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها ؛

الكلام على هذا التقدير صحيحا قال ان المهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها للقائل ان يقول
اذا سلمت احتياج مهية المركب فى حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها
اياها فلم لا يجوز مثل ذلك فى البسيط فان عدم احتياجها
الى الاجزاء لا ينافى احتياجها الى امر آخر وقولك هذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور فى البسيط و اما الاحتياج الذاتى
الى غيرها كالى علة يجعلها فى ذاتها كما اثبت فى المركب فلا نم
انه غير متصور فيه بل لا نجد فى هذا الاحتياج فرقا بين المركب
وغيره وبالجملة لابد من بيان والوجه فى منشاء هذا
القول ما قدمناه اقول لا يخفى على المتامل الخ
لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول الثالث
ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى
الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما
تنادى عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله
موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما
لوحنا اليه انفا وقد حققنا جلية الحال سالفا فتامل و
الثانى ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فيه نظر

لانه حقق آخر ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على ساير
الاعدام تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب
ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا
الشرط علة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبته بدون
مداخلة ساير الاعدام وليس حالة وجود الاجزاء كذلك
اعني انه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة ساير
الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال ثم يفصل
المقصود في الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق
في هذا المقام فليكن على ذكر منك ثم ان كل واحد من اعدام
الى آخره انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشيء المعين
اي تشخصه ودون اثباته خرط القتاد ولا يبالي
لو لم يكن تشخصا وكان عدم المستند الى عدم احد العلل
غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف
بتشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول لا نسلم

علة

تامة

قوله

ممنوعة

ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده و
هو ظاهر ثم الظاهر ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل لخصوصه
في استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل
الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزم لانتفاء
احد العلل فتذكر ان كان بينهما مغايرة في الوجودين
لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس
ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا تلك شيء عندك هذا
النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة
التي لا يخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة
التي يفرضها العقل في البسايط كاللون في السواد مثلا
غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقلته
سالفا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت
لعله لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك اي فرضه
العقل فيه بضرب من التحليل من غير ان يطابق العين
ويشبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل
الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة و
كان في عبارة الشيخ المنقولة اشارة الى ذلك وقد صرح
به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام الى آخر المعنى

كما اسلفناه

الثانى ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح
لان المعد لوجود شىء فى الخارج ربما يتقدم بالوجود
الذهنى لجواز ان يكون موجود ذهنى معدا لموجود خارجى
وكذا الكلام فى العكس واما ما هو جزء للشىء يجب
وجود ذلك الشىء فى الذهن فلا بد ان يتقدم فى
الوجود الذهنى وكذا ما هو جزء له يجب وجوده
الخارجى فالوجود الماخوذ فى قولنا يجب تقدم الجزء
على الكل فى الوجود الذى هو جزء بحسبه هو وجود
الكل ولا يجب فى المعد للشىء بحسب وجود ذلك الشىء
فى الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا فى معد وجود
شىء فى الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشىء بحسب
الذهن فان قلت على هذا التوجيه ينتقض بطرفى النسبة
فان النسبة اذا كانت موجودة فى الخارج كان طرفاها
موجودين فيه واذا كانت موجودة فى الذهن كان
طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة هو
وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور
بالنظر الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب
التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى [illegible] فى قسم

اخص

اخص من الاقسام الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد
وغيرها من الاقسام الكلية ويتحقق فى بعض افراد قسم
من الاقسام لا يقدح فى ذلك نظير ذلك بالسالبة الكلية
ولا يقدح فى ذلك صدق الكلية فى عكس بعض الموجبات
الكلية كقولك كل انسان ناطق ولا يخفى عليك ان
طرفى النسبة ليس قسما من الاقسام الكلية للعلة بل هو
فرد من احد تلك الاقسام وهو الشرط قال
فهذا المعنى الى قوله خاصة مساوية للجزء لا يقال اللازمات
بالنسبة الى لوازمها يجب للمهية كذلك لانا نقول
لوازم المهية لا ينفك عن المهية بمعنى ان المهية حيث
وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها حيث وجدت
المهية وجد اللازم فان الاربعة على تقدير وجودها فى
الخارج متصفة فى الخارج بالزوجية ولا يلزم منه وجود
الزوجية فى الخارج قوله بل بمجرد تصور المهية ينبغى
اخطاره فانه ما لم يتصور لا يكفى فى الحمل اذ المخطر بالبال
ههنا هو المجموع ولا شك فى امكان تعقل النوع مع عدم
اخطار الجنس بالبال فيقال فى هذا الموضع من الشفاء
فيجب ان تكون هذه المعقولات معقولة مع تصور الشىء

ايضا الانعكاس الى الكلية مخصوص ح

الذاتى بخصوصه لم يتصور اثباته وتصور المهية لا يستلزم تصور الذاتى فى ضمنه اجمالا وذلك ح [illegible]



بحيث لا يجهل وجودها لرو لا يجوز سلبها عنه حتى تثبت
المهية فى الذهن مع رفعها فى الذهن بالفعل ولست
اعنى بحصولها فى العقل خطورها بالبال بالفعل فكثير من
المعقولات لا تكون خاطرة بالبال بل اعنى انها لا يمكن مع
اخطارها بالبال واخطار ما هى مقومة له بالبال حتى يكون
هذه مخطرة بالبال وذلك يخطر له بالبال بالفعل ان
يسلبها عنه كانك تجد المهية بالفعل خالية عنها مع تصورها
ثم قال مكررا لذلك المعنى وقد علمت انى لست اعنى ان
يكون اذا تصورت الشئ بالفعل ملحوظا اليه يكون
مع ذلك تصورت افراد المقومات له بالفعل فربما لم يخطر
الاجزاء بذهنك بل اعنى بهذا الذى اذا اخطرت الامرين معا
بالبال لم يمكنك ان يسلب الذى هو مقوم عن الذى
هو مقوم له سلبا يصح معه وجود مهيته فى الذهن
من دون وجود ما يقوم فيه ومن الثانى اعنى تقدمه
بحسب الوجود الخارجى اللازم المجز على ما حققه آنفا
بمعنى انه لو كان له وجود خارجى مغاير لكان متقدما فاذا
لم يكن له وجود خارجى مغاير كما فى مثال اللون لم يكن
متقدما فلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط فى الثبوت

قوله

فيه بحث لان
التقوم الخارجى

والجواب

والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب لذلك
الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وحينئذ النظر
ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية فتدبر فيه فقيه
ما فيه فان لها صورة اجتماعية متحققة فى نفس الامر
كما فى البيت اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة السابق
فان جهة الوحدة فى العسكر ايضا متحققة فى نفس الامر
مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية
فى البيت مبنى على ان الصورة الوضع الخارج قلنا
لا استحالة فى ان يتركب جوهر من جزئين فان قلت كيف يوافق
هذا ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون
بكون الشئ جزء الجوهر على جوهرية ذلك الشئ وايضا الشيخ
صرح فى الهيات الشفاء على ان الجسم محمول على مجموع الهيولى و
الصورة والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجتمع الحكماء على ان
للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب
عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا
يحتاج فى ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك
الاعراض بالفعل لان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة فانه كلى

المحصوص
وهو موجود فى

جوهر

لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على التشخص لكن لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة فهذه
الاعراض خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون
جسما الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه اذا كانت
هذه فليس يقال عليها الجسم هذا كلامه مع انه صرح في
مواضع بان جزء الجوهر جوهر قلت الذي يتلخص من كلامه
ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية
بمعنى ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا
حقيقيا وذلك لا ينافي دخوله في التشخص والصنف كما
صرح به ههنا واشار الى تحقيق ذلك في المنطق حيث
حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يحصل له ذاتا
احديته يصلح ان يجعل مستحقة لو وقعه في جنس مفرد والا
لكان الانسان مع البياض مع العلاحة ذاتا متحدة و
هي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا قال وان شئت
ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر
هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل فعل
فصل اللون باللون وفعل فصل الحيوان بالحيوان فتجد
الشيء انما يحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر فحينئذ

بلزمه

بلزمه او يعرض انه ذو بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل
يندفع التدافع بين كلاميه وحدة حقيقية مختصة باللوازم
والآثار الخ فان قلت التقسيم الاول ايضا مختص باللوازم
والآثار فان العسكر والعشرة يختصان بلوازم وآثار
لا يوجد بغيرها قلت المراد باللوازم والآثار لوازم
وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها
بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة
وليس في العسكر والعشرة الاجتماع لوازم الآحاد بخلاف
المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء
كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية
فانه ربما خفي التصديق ~~الخفاء~~ في تصورات الطرفين
لا طائل تحته الظاهر ان هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات
الطرف ذلك التصويب انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان
تذكر الجزئيات التي صادفت في مبدا الفطرة معد لفيضان
حكم كلي بعد النفس لتذكر ذلك الحكم بل ربما صادفت تلك
الجزئيات معد لفيضان الحكم الكلي في الحال فان
الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس فيه نظر لان
الحال المحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب

قوله

اقول مراده انه قد يخفى الحكم لخفاء تصورات الطرفين فيتبين بتبيين تصورات الطرفين لان المثال يزيل خفاء الاطراف ... لا يكون فيه خفاء ... وما اورده عليه فانما هو ... صدر الدين

ان يقال ان المواد يحتاج الى تلك الصور فى تحصلها
النوعى المعدنى والنباتى مثلا كما علم من كلام القوم وقد بق
مع ما فيه وح لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج
من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التى هى عرض وقد
تحيرت افهام العلماء فى كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة
انت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول
ليس بجزء حقيقة واطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة ترجع
الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو التعقل
والاعتبار وعند هذا الاشكال فى التركيب العقلى كما سبق
تفصيله فان قلت ما الذى تختاره من الاحتمالات الاربع
قلت الاجزاء الحقيقية اعنى المادة والصورة موجودتان
بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل
موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه
فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد
المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون
الجزء او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس
الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل اصلا
لا فى الذهن ولا فى الخارج فان الحيوان لا بشرط شىء مثلا

اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه و
يحصل لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث ومن ثم قال
فى الشفاء ولو كان للجسمية التى بمعنى الجنس وجود محصل
قبل وجود النوعية لكان سببا للجسمية لوجود النوعية
مثل الجسم الذى بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان
بل وجود تلك الجسمية فى هذا النوع هو وجود ذلك
النوع لا غير و فى العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه
ان يضع فى شىء من الاشياء الجسمية التى هى طبيعة الجنس وجودا
يحصل هو اولا وينضم اليه شىء آخر حتى يحدث الحيوان النوع
فى العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذى للجنس
فى العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه فى العقل
ايضا بل انما يحدث الشىء الذى هو النوع طبيعة الجنسية
فى الوجود والعقل معا اذا احدث النوع تماما ولا
يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل
متضمنا فيه وجزءا من الجهة التى اومانا اليها انتهى اقول
فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة يعرض
للهيولى التى هى معروض الانفصال اعنى الصورتين

الجسمية التى نحو

لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان
بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة
الصورة وكثرتها فتامل وذلك لان هذه الاجزاء
اما ان يكون صور الخ في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد
بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورها
علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء
لما كانت متغايرة المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن
صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون
صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان
تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو المهية لا محالة اذ
الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الثاني لا يكون
القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان
المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي
يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك
هو بعينه الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في
الوجود مع اختلافها بالمهية وان كان المراد اعم من المعنيين
فلا يقابل القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صور
الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى

البتة وايضا

الثاني

الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن
ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث ان المعتبر في القسم الثاني ان لا الاعم
يكون صور الامور متعددة بل امر واحد ومع ملاحظة التقابل لكن
يبقى عليه ان القسم الثاني غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين
قدس سره حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام
الشـ ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو
الثالث في كلام الشـ واورد عليه الورد المذكور ولم يدخله
في الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج
عن البحث عن الاجزاء كما يظهر من الرد قوله اقول ويستفاد
منه الخ التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما مما يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف
لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء
كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو فيه
الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما
معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل
يحكم اما ببديهة او بالبرهان بان بعضا من تلك المعاني لا توجد
الا بان يكون تابعا بحقيقة اخرى نعتا لها شايعا فيها كالحركة منها
ناعتا

دخل

ويسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية
لم يلزم ان يكون هناك شئ هو ابيض او اسود وهذا كما ان
العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا باعتبار نعم
اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك
شيا صار خشبا بالعرض ومن هنا يظهر ان الاعراض هي
المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن
النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان
فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض الحكماء
في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور
النزاع فان العاقل لا شك في ان التلون والتكمم بالمعنى
الذي اخذوه ليسا جوهرين قايمين بذاتهما فان قلت هذا
يخالف ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفاء
قلت قد سلف منا انه وان كان خلاف الظاهر لكلام الشيخ
والمتاخرين لكنه مما افصح عند المعلمان والفطرة السليمة تشاهد
... عليه ولسنا ممن نؤمن بما بين دفتي الشفاء بل انتصب
لذلك اقوام اخر وكل ميسر لما خلق له وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج الخ لا يخفى ان
اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك

الاجزاء

الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فلا يكون عين المركب
في الخارج ومتحدا معه في الجملة الا بتاويل وهو ان وجود
التشخص ينسب اليها بالعرض فهنا لك وجود واحد هو للتشخص
ينسب اليها بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل باعتبار هذا
الاتحاد ولا اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشياء اخر مثل ان
يكون الحكم باتحادها مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود
بالمعدوم في الوجود لعلاقة قربهما وان يكون تلك
الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح
به فيكون تسميته بالجزء بمجرد اصطلاح وان لا يكون في العقل
الا بتال ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور
المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا
عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة
المتشخصة سلوبا تنتزع عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض
وقد مر تفصيل ما فيه والا يلزم اندراج المتساوية
في المتباينة يمكن اندراجها في المتداخلة بان يقال اعتبار
العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارها عدما
منشأ التباين لكن لما كان الظاهر ان اعتبارها وجودا منشأ
التداخل واعتبارها عدما منشأ التباين لم يلتفت اليه

الشارح وقد يوجد مواد الخ علمت ان الفصل باعتبار
التحصل صورة وسيشير اليه المص فقد سلك ههنا
قوله
طريقة الاكتفاء مع ان الانسب كان تقييدها لان التداخل
وجودي والتباين دفعي بمعنى منع الخلو قيد
بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان
بينهما في الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب
المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا ان قيل الدليل مبني على
يلزم
ما تقرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه يستلزم عند المستدل
تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري
في الانسان قلنا يجري مثله لان الانسان نوع لما تحته فما
هو جوابه ههنا فهو جوابنا هناك او قلنا انهما لا يمتازان
بنفسها اصلا الخ هذا سخيف لان ذاتها لا يوجد في غيرها
كما ان كلا الخ
وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف يقال انهما لا يمتازان
بنفسها واما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة
الخ هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها
من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء المهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك

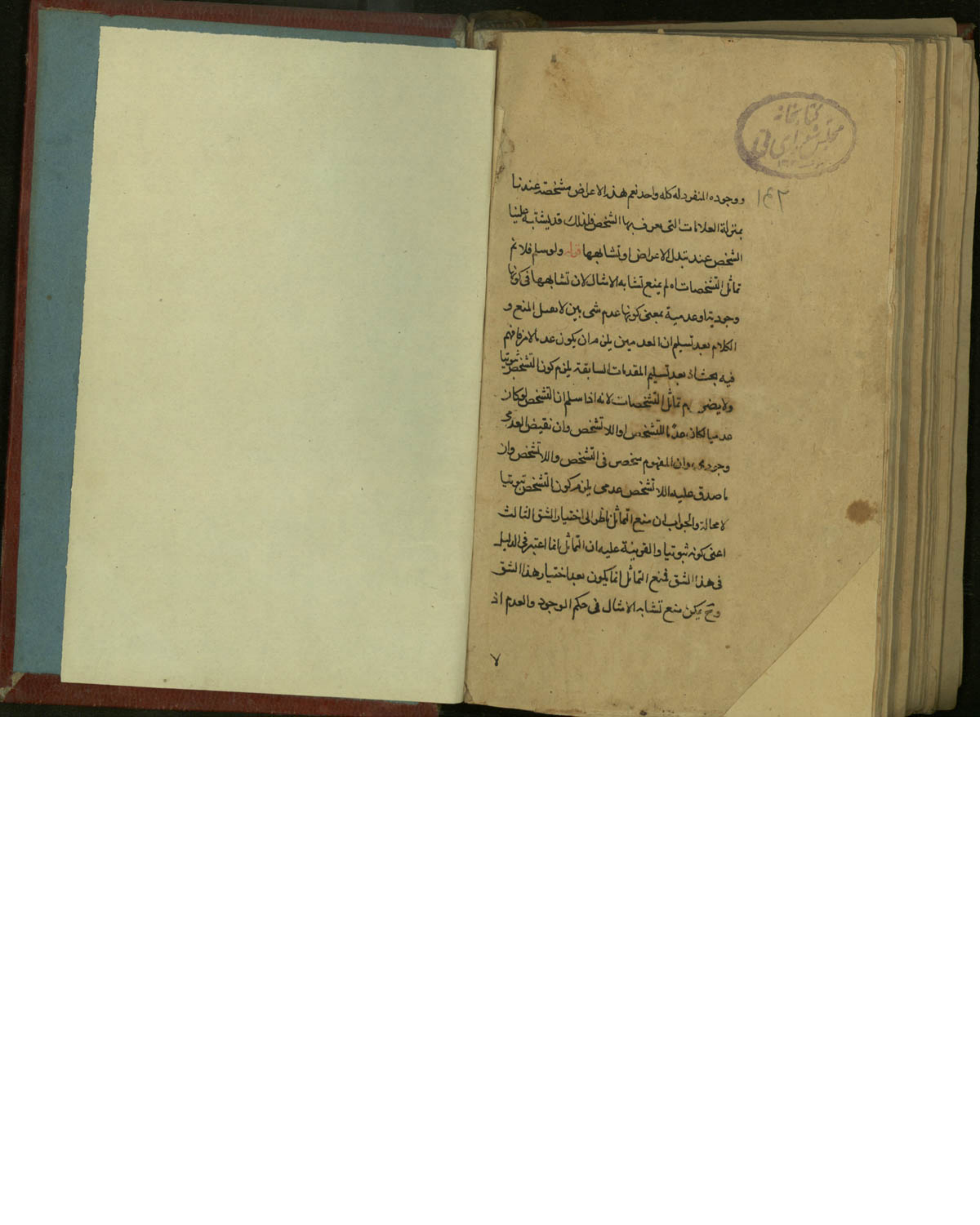
والدليل

والدليل ينساق الى كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا
فلا يحصل التقريب والجواب انا لا نسلم ان الجزء الذي يميز
المهية الخ هذا المنع لا يقدح في اصل الدعوى وهي انها لا
جنس له ولا فصل له لان المهية لا يكون لها فصل وان اقتصر
بالمقدمة الماخوذة في الدليل وهي ان المهية اذا تركبت
من جزئين محمولين فلا بد ان يكون ما يكثر من جنس وفصل
والذي يضر العلل هو القدح في جنسية احدهما التي فصلته
قوله
فتدبر كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان
صدقا عرضيا الخ لقائل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز
المهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها فيكون
تلك المهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها
من المهيات ز زذ وهذا القدر يكفي في تحصيل المهية وان
فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك
لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل
الا ترى ان عروض نفس المهية لغيرها لا يقدح في امتيازها
عن غيرها بسبب الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية
قوله
جزء للفصل وايضا مشاركتها المهية احد اجزائها كيف ولو
اوجب ذلك كونه جنسا لانحصر جزء المهية في الجنس فان

الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه
القياس فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم
مطلق الخ اقول هذا بيان للحال لا دليل على المدعى كما سبق الى بعض
الاوهام اقول الاعتراض المذكور باق بحاله الخ اقول ليس كذلك
فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده
اي ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الاخر لان الجنس
اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا
من دون ما هو مداخله مما هو خارج عنهما وظ سياقه دعوى
بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل اندرفع الابهام
او تحقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لا نزاع
فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام
بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد
التعرض بهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهته للاية
التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق
النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرها ان قبلت المنع
واما ان الاعتراض الاخير فهو في قوة ما اورده القائل
نفسه على هذا التقرير بل داخل في كلامه من حيث صرح به
بان

قوله ويلزم ان يكون الاعم عرضيا الخ يعني الاعم مطلقا
دون الاعم من وجه قوله

وان الجنس هو المادة الماخوذة لا بشرط شي والفصل هو الصورة
كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع
جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب
كامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة ومثل امتناع تركب الماهية
من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما
العلة الصورية فيفهم تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من
تناهي الاجزاء الموجودة للشي بالفعل على ترتيب طبيعي فان
الصورة التامة للشي واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص
والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي
وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه قوله وفيه نظر لما سبق
من ان الجزء العقلي اه قد مر الكلام عليه قوله ولو سلم فذلك الشي اه
لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه وكذا في ساير
اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصه الحقيقة
بل المشخص الحقيقة هو نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر
في تعليقاته هوية الشي وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته



ووجوده المنفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا
بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص فلذلك قد يشتبه علينا
الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها قوله ولو سلم فلا نم
تماثل التشخصات اه لم يمنع تشابه الاشكال لان تشابهها في كونها
وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شي بين لا يقبل المنع و
الكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدميا لامر فافهم
فيه بحث اذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص ثبوتيا
ولا يضر تماثل التشخصات لانه اذا سلم ان التشخص لو كان
عدميا لكان عدما للتشخص او اللاتشخص وان نقيض العدمي
وجودي وان المفهوم منحصر في التشخص واللاتشخص وان
ما صدق عليه اللاتشخص عدمي يلزم كون التشخص ثبوتيا
لا محالة والجواب ان منع التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث
اعني كونه ثبوتيا والقرينة عليه ان التماثل انما اعتبر في الدليل
في هذا الشق فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق
وح يمكن منع تشابه الاشكال في حكم الوجود والعدم اذ

